Gianni Vattimo

Adiós a la verdad



En este nuevo trabajo Gianni Vattimo nos demuestra cómo la verdad se ha transformado en la representación más encumbrada de la cultura contemporánea. La filosofía, la religión y la política pero también, y fundamentalmente, nuestra experiencia cotidiana están signadas por una particular valorización de la verdad. Sin embargo, la cultura de nuestra sociedad occidental es cada vez más pluralista. La información y la comunicación son un juego de interpretaciones, los políticos se permiten eludir los compromisos éticos —y por lo tanto también el deber de la verdad— sin que nadie se sorprenda. A pesar de todo, como lo demuestran cotidianamente los debates políticos, nuestra sociedad «pluralista» todavía cree en una idea «metafísica» de la verdad como correspondencia con los hechos objetivos y en la ilusión de un acuerdo basado en «hechos».

Separándose de los reclamos por una política inspirada en el conocimiento científico y en sus lazos directos con la economía y la tecnología, Gianni Vattimo afirma que el único horizonte de la verdad política de nuestros días es la construcción de las condiciones epistemológicas para el diálogo social e intercultural. Y es una de las principales tareas de la filosofía explicitarlo. El debate en torno a la verdad se reduce así a los pormenores del consenso social y los intelectuales están llamados a pensar formas de vida más comprensibles que favorezcan la participación colectiva. Este *Adiós a la verdad* es por lo tanto el principio y la base misma de la democracia.

El consenso sobre la elección individual es ante todo un problema de interpretación de la construcción colectiva de los paradigmas compartidos, o por lo menos su reconocimiento explícito. Es allí donde se sitúa el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno. La verdad ya no está ligada al «cumplir», sino que está basada en el consenso y el respeto de la libertad de cada uno y la de las diferentes comunidades que conviven, sin confusión, en una sociedad libre.



Gianni Vattimo

Adiós a la verdad

ePub r1.0
Titivillus 03.07.15

Título original: *Addio alla verita*
Gianni Vattimo, 2009
Traducción: María Teresa d'Meza
Diseño de cubierta: Kaffa

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



Introducción

Adiós a la verdad: así podríamos expresar, de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común. En referencia a esta última en particular, se hace cada vez más evidente a todos que «los medios mienten», que todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor. La cultura de las sociedades occidentales es, de hecho, aunque a menudo no de derecho, cada vez más pluralista. También la reciente experiencia de la guerra en Iraq —donde los jefes de los grandes gobiernos que ordenaron la invasión a ese país han debido reconocer que mintieron a la opinión pública de sus respectivos países (si fue de forma voluntaria o involuntaria, es un tema abierto que por cierto no se resolverá mediante encuestas que se fingen independientes ordenadas por ellos mismos)— ha replanteado la cuestión de qué es la verdad en política. Muchos de nosotros hemos debido tener en cuenta que el escándalo relacionado con Bush y Blair por las mentiras sobre las armas de destrucción masiva de Saddam no era, en absoluto, «puro» y objetivo como se intentaba hacer creer. Pero preguntémonos: si Bush y Blair hubieran mentido de forma tan impúdica por un fin noble, por ejemplo, reducir el costo de los medicamentos contra el SIDA en todos los países pobres del mundo, ¿estaríamos escandalizados en igual medida? Por lo demás, es sabido que cuando está en juego la defensa contra un enemigo, por ejemplo, en el caso de las actividades de los servicios secretos, se admiten como necesarias violaciones muy graves. Según he podido aprender al formar parte de una comisión en el Parlamento europeo sobre el sistema Echelon (interceptaciones indiscriminadas de todas las comunicaciones mundiales a través de una red satelital constituida por los Estados Unidos, Gran Bretaña, Nueva Zelanda y Australia), somos controlados por un Gran Hermano para nada imaginario que responde a los Estados Unidos y a sus más fieles

aliados. Por lo general, este control es ilegal, pero la Unión Europea nada puede hacer al respecto puesto que las cuestiones de seguridad nacional (pero ¿quién decide qué son tales?), están en manos de cada uno de los Gobiernos, que es difícil que intervengan contra la superpotencia yanqui. Por supuesto, soy muy consciente de que existe un problema de seguridad para las sociedades occidentales, tan complejas y vulnerables a causa de su alto estándar tecnológico: lo que cada vez convence menos es el modo en que los Estados Unidos creen que pueden resolver ese problema para sí mismos y para el mundo entero, por lo demás, sin consultarlo.

Este ejemplo muestra cómo hoy se les permiten a los políticos y a la política muchas violaciones de la ética y, por lo tanto, también del deber de la verdad, sin que nadie se escandalice. De cualquier modo, también el eventual «buen» fin de las mentiras de Bush y Blair sobre Iraq debe hacernos reflexionar. Esta tolerancia, presente y aceptada desde siempre en la práctica política, pero considerada una excepción a la ética, que merecía ser estigmatizada (es la historia del maquiavelismo político moderno), hoy se acompaña del final de la idea misma de verdad en la filosofía, en las filosofías, es cierto que no en todas, pero sí en buena parte. Tal ocaso de la idea de verdad objetiva en la filosofía y en la epistemología aún no parece haber entrado en la mentalidad común, la cual todavía se halla muy ligada, como nos enseña el escándalo sobre los «mentirosos» Bush y Blair, a la idea de lo verdadero como descripción objetiva de los hechos. Quizás ocurre un poco como con el heliocentrismo: todos seguimos diciendo que el sol «se pone» aunque es la Tierra la que se mueve; o, mejor aun, como decía Friedrich Nietzsche: Dios ha muerto, pero la noticia aún no ha llegado a todos; y, según Martin Heidegger, es el final de la metafísica pero no se la puede «superar», quizá solo «*verwinden*».

Sobre el final de la verdad pueden darse dos ejemplos, citando a Theodor Adorno y a Martin Heidegger.

Del primero debe recordarse el sentido de su recuperación y disolución de la noción de dialéctica. Según Adorno, la dialéctica tiene dos sentidos esenciales: totalidad y reapropiación. Por eso no vemos lo verdadero, porque no vemos el todo. Así, la ideología es falsa conciencia porque es parcial. La propia alienación es parcialidad. Reapropiarse, en cambio,

significa captar el todo, ver los nexos, no dejarse engañar por la «apariencia». Sin embargo, ya Adorno (y, de forma sucesiva, más aún Heidegger) reconoce que la totalidad no reapropia, ya que como tal es, en línea de principio y cada vez más de hecho, realizada. «El todo es lo falso», según una famosa sentencia de *Minima moralia* (Adorno, 1951, pág. 48). En la racionalidad instrumental devenida realidad, por tendencia completa en la sociedad de masas, se realiza la totalidad pero en un sentido que no es nada liberador. Aquí radica el jaque incluso teórico de Adorno, porque el ideal de verdad-liberación también sería siempre el de la totalidad alcanzada.

Es análogo el «jaque» de Jean-Paul Sartre, quien sin embargo ya da pasos hacia delante: en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) presenta la tesis según la cual la alienación terminará cuando el sentido de nuestras acciones, que no poseemos porque vivimos en la sociedad de la división del trabajo y de la dominación de clase, sea posesión común de todos los agentes (Sartre, 1960). Pero esta posesión común, que se realiza en el así llamado «grupo en fusión», la comunidad revolucionaria en el punto clave de la lucha (la toma del Palacio de Invierno), no dura; lo «práctico inerte», como dice Sartre, se impone y restablece las divisiones (como las burocracias del tipo de la soviética). Por lo tanto, la posesión común de la verdad se desvanece pronto. El todo, no obstante, sigue siendo el valor dominante.

¿Qué movía a Adorno a la crítica de la totalidad masificada? Lo que movía a Emmanuel Lévinas o a Walter Benjamin: el *pathos* micrológico, la *pietas* por el viviente ofendido. La dialéctica negativa es la reivindicación de la irreductibilidad de esa existencia ofendida respecto de la totalidad. De aquí toda la estética adorniana, incluida su teoría de la vanguardia, con su silencio, su «incomprensibilidad». Siempre solo como *promesse de bonheur* que se toca solo por momentos. Nada de la «muerte del arte», ni de Hegel ni de Benjamin. Piénsese, como consecuencia de ello, en un enfoque característico del pensamiento «revolucionario» postsesenta y ocho, que en muchos pensadores deviene «pensamiento trágico». En esta perspectiva dialéctica, que continúa siendo la más expresiva de la modernidad, y que ya había superado en muchos sentidos la idea más o menos ingenua del reflejo

objetivo de las cosas «en sí» (entrada en crisis desde Kant y su filosofía trascendental, pero de cierto modo puesta en vigor otra vez con Hegel), la verdad es la visión que escapa a la parcialidad, impuesta por las condiciones de explotación social o incluso solo por los límites de los intereses individuales y de clase. Pero esta aún es una visión «objetiva»; en tanto que no es parcial. La novedad de Adorno consiste en el hecho de que él se percata de que esa totalidad que parece ser la única posibilidad de acceder a lo verdadero es como tal el máximo de lejanía respecto de la libertad que debería acompañarse con la verdad.

También en Heidegger, por muy paradójico que pueda parecer, la disolución de la verdad tiene las mismas motivaciones, si bien el filósofo de Messkirch va más allá de la pura y simple reducción de lo verdadero a ideal utópico solo negativo. Adorno mantuvo la fe en el ideal objetivista de lo verdadero como totalidad desplegada de forma dialéctica, que era ya el ideal de Hegel y de Marx. Sin embargo, al darse cuenta de que semejante ideal imponía una transformación social que podía terminar solo en el totalitarismo, de hecho lo liquidó, reduciéndolo a la momentaneidad «estética» que caracteriza también el discurso de Sartre. Tanto Adorno como Sartre reconocen, pero solo de manera implícita, que el ideal de la verdad-totalidad comprende en sí un trasfondo de violencia. Ahora piénsese en los dos extremos de la historia de la filosofía: Aristóteles, cuya *Metafísica* «comienza» con la afirmación de que sapiencia es saberlo todo y que esto puede alcanzarse conociendo las primeras causas (lo cual, sin embargo, nos pone también en condiciones de dominar los eventos); y Nietzsche, para quien «la metafísica es la pretensión de apoderarse por la fuerza de los terrenos más fértiles» (una vez más, las causas, que nos permiten el dominio de las cosas…).

En efecto, en la polémica de Heidegger contra la metafísica, polémica que se inaugura con *Ser y tiempo* aunque aquí solo se contempla la idea de verdad como correspondencia, descripción «fiel» de los hechos, el motivo determinante es, una vez más, y aunque sea de modo implícito, la violencia que esta comporta. Heidegger comparte las preocupaciones de las vanguardias de principios del siglo XX que son expresadas, por ejemplo, por Ernst Bloch o, más tarde, por un filme como «Tiempos modernos» de

Chaplin. Es decir, el temor a que la metafísica objetivista basada en la idea de verdad como correspondencia (culminada en el positivismo) prepare (o determine) el advenimiento de una sociedad de la organización total. Solo esta inspiración «vanguardista» —en el fondo, existencialista— explica la polémica de Heidegger contra la verdad-correspondencia; ya que sería absurdo pensar que él niega esta visión de la verdad, y del ser mismo, en nombre de la exigencia de hallar una definición desde el punto de vista «objetivo» más válida. Es interesante que también Heidegger, al menos en un escrito más tardío como *Zur Sache des Denkens* (una conferencia de la década de 1960), aparenta pensar no tanto la noción de verdad sino la tarea del pensamiento en general, en términos que parecen remitir a la totalidad. Su llamado a no conformarse con la «cotidiana presentación de lo que está presente como *vorhandenes» (vorhandenen Gegenwartigung des Anwesenden,* Heidegger, 1969, pág. 79) remite, y no solo de modo superficial, a la crítica marxista de la ideología, la «escuela de la sospecha». La tarea del pensamiento es captar, no olvidar, lo que queda oculto en la «cotidiana presentación» de lo que acontece; y, es decir, para Adorno como para Marx (y Hegel), la concreción dialéctica de los nexos que la ideología nos oculta. Para Heidegger, en cambio, es la verdad como *alétheia*, como apertura de un horizonte (o de un paradigma) la que hace posible cualquier verdad entendida como conformidad con las cosas, verificación o falsificación de proposiciones. Heidegger no creería jamás, sin embargo, que «pensar» la apertura dentro de la cual se dan las verdades singulares (las proposiciones que pueden verificarse o falsificarse sobre la base de esta) sea cuestión de conocer una verdad ulterior y más amplia. No olvidemos su famosa frase según la cual «la ciencia no piensa». En términos kantianos, la ciencia conoce (el fenómeno) pero no capta el numen, que es, como tal, «pensado». El modelo de la totalidad, que parece inspirar su llamado a no olvidar lo que está más allá, y detrás, de lo simplemente-presente, el *vorhandenes*, no es un llamado tan solo cognoscitivo. Tampoco es tal en Marx y en Adorno, como es obvio, al menos en el sentido de que, para ellos, podemos apropiarnos por completo de la verdad solo sobre la base de un cambio práctico de la sociedad. Sin embargo, esta transformación revolucionaria queda solo como premisa de

algo que es, a fin de cuentas, conocimiento «objetivo». En el marxismo, este termina por ser la fuente del fracaso de la sociedad comunista en la cual, en la medida en que se trata de un conocimiento por tendencia «científico» de las leyes de la sociedad y de la economía, se restablece la división entre quien de veras conoce, el comité central, y el «proletariado empírico», aquellos que como tal son excluidos de ese saber. En Adorno, el peso del modelo cognoscitivo no se hace sentir de este modo, dado que él ya tiene ante sus ojos el fracaso de la sociedad comunista; solo queda un horizonte negativo, que lo induce a desplazar al plano de la utopía el final de la alienación, confiado solo a la *promesse de bonheur* de la experiencia estética.

Heidegger, quien no se ha desviado del permanente predominio del modelo de la verdad objetiva, lleva a cabo un discurso que en definitiva parece responder mejor a las propias exigencias del pensamiento dialéctico. En el sentido de que asume en pleno esa inversión de la filosofía en praxis en la que pensaba Marx, pero que en él no pudo afirmarse por completo por la precisa supervivencia de una visión cientificista y objetivista de la verdad. La transformación práctica de las condiciones de existencia, podríamos decir aunque resulte paradójico, es tomada en serio tanto por Heidegger como por Marx. La relación del pensamiento con la verdad del ser, con la apertura originaria de la verdad, con el trasfondo al cual el ser-ahí es «lanzado», no es en ningún sentido un conocimiento, una posesión teórica. Es más bien aquello que Ludwig Wittgenstein habría llamado el compartir una «forma de vida». Nada puramente irracional, puesto que, al menos en Heidegger, se trata de asumir como horizonte de posibilidad la herencia de la tradición a la cual somos lanzados. Puede parecer un círculo, pero si lo es, se trata de un círculo hermenéutico y no de un círculo vicioso. Hay dos modos de entrar en relación con la situación a la cual somos lanzados: concibiéndola como un dato que trata de conocerse de forma «objetiva», o como un mensaje que debemos interpretar y transformar a conciencia. El primer enfoque es solo una ilusión «metafísica», cientificista, que cree poder articularse basada en la verdad (objetiva, descriptiva) del dato, de la historia que llega hasta mí. Es la auténtica asunción del pasado como *vergangen* y no como *gewesen* (aquí

remito a las páginas de *Ser y tiempo*). Sin embargo, asumir el pasado como *gewesen*, como un haber sido que todavía se presenta como posibilidad de decidir con libertad, significa aceptar la historia como abierta al futuro, como algo que no puede resumirse en un conocimiento «verdadero», ni tampoco el del proletariado revolucionario.

En este punto se precisa el sentido del título *Adiós a la verdad*. Es una despedida de la verdad como reflejo «objetivo» de un «dato» que, para ser descrito de forma adecuada, debe fijarse como estable, es decir, como «dado». Ahora bien, esto puede hacerse en las ciencias que «no piensan», ya sea porque no ponen en cuestión el horizonte (el paradigma) dentro del cual se mueven, ya sea porque ignoran la totalidad de las relaciones dialécticas que condicionan a sus objetos. Un problema como aquel al que aludí más arriba, el de la «mentira» en política, remite con claridad a estos trasfondos. Si digo que no me importa la mentira de Bush y Blair, aunque esta se justifique por tener un fin noble, es decir, un fin que comparto, acepto que la verdad de los «hechos» sea un asunto de interpretación condicionado por el hecho de compartir un paradigma. Sé que esto suena como una lisa y llana profesión de fe maquiavélica, pero el error de Maquiavelo (para simplificar, puesto que en su pensamiento las cosas son más complejas) quizá solo consiste en haber dejado al príncipe y a nadie más la facultad exclusiva de mentir o de violar otros imperativos morales. Recuerdo que Gramsci había hablado del «partido como moderno príncipe»; este ya era un paso adelante en dirección a la democracia, si bien el partido aún no era toda la sociedad.

Es sin duda un paso peligroso, análogo al de Lukács cuando imagina que el proletariado «empírico» no es idéntico al proletariado «trascendental», auténtico, el partido y su grupo dirigente. Todos estos son modos de ampliar la aplicación del principio de Maquiavelo a ámbitos más vastos, por lo tanto, pasos adelante hacia una mayor democracia; pero aún siguen teniendo siempre el límite de suponer que la verdad «ulterior» es objeto metafísico de una intuición posible solo a un sujeto, de algún modo titulado a captarla: el príncipe, para ser precisos, aunque es identificado con un sujeto colectivo, diferente sin embargo, de la colectividad en general. Tal limitación, me parece evidente, muestra que estos autores aún se mueven

fuera de un concepto de veras «laico» del Estado, no alcanzan a ver que la verdad que vale en política, así como en todos los demás campos, no es la correspondencia objetiva sino el horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable.

Lo que podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural es esta verdad de horizonte que la política tiene la tarea de «captar» y buscar explicitar y construir. De aquí derivan importantes consecuencias para el modo de concebir la política y su «verdad». Por ejemplo, un radical distanciamiento respecto de todas las pretensiones de basar la política en un saber científico, aunque sea el de la economía y la técnica. Recuérdese, al pasar, que uno de los grandes temas del mejor Marx es la negación de la tesis según la cual la economía política es una ciencia natural. Lo mismo debe decirse para la pretensión de conocer la verdad sobre los derechos humanos e inspirar en ese conocimiento «verdadero» de la verdad una política de «guerras justas», de intervenciones «humanitarias», que no tienen en cuenta paradigmas culturales ajenos. Estas verdades fácticas, objetuales y otras más, por así decirlo, valen en política solo si son legitimadas por el horizonte del paradigma. Filósofos e intelectuales —siguiendo un esquema que en el fondo se refiere a figuras como la de Sócrates, y también de los sofistas, tan calumniados por el «divino» Platón— trabajan en el plano de esta verdad «horizontal», para hacer más comprensible, compartida, argumentada y participada incluso desde el punto de vista emotivo, una forma de vida.

Hoy, pues, con mucha más claridad que en el pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son «objetivos» (ya que nadie los verifica ni falsifica, salvo basados en otros paradigmas…), sino que es un tema de consenso social. La excepción que Maquiavelo concedía al príncipe en el fondo era solo el equivalente al poder, que pertenecía al propio príncipe, de establecer los cánones de lo verdadero y de lo falso, la verdad «compartida» de forma más o menos obligatoria (recuérdense las páginas de Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873).

La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia. Si existiera una verdad

«objetiva» de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas. Sobre estos puntos, Heidegger, Popper (el enemigo de la sociedad cerrada platónica), el propio Adorno y antes incluso Marx terminan por estar de acuerdo. Nuestra sociedad «pluralista», como a diario muestran las discusiones políticas, continúa creyendo en la idea «metafísica» de verdad como correspondencia objetiva a los hechos; considera que la interpretación es «solo» interpretación, y sueña con crear el consenso sobre la base de los «datos de hecho» o también sobre la base de las «esenciales» leyes de la naturaleza. Así se aprueban, en el Parlamento italiano, leyes sobre la bioética que imponen a todos una ley «natural» (los embriones, la procreación asistida, etc.) que solo la autoridad de la Iglesia considera tal; o se dirige la economía según otra ley que también se pretende sea natural, la del mercado y la competencia ilimitada (con los resultados que la actual crónica de la crisis económica ha hecho bien visibles a todos). Tomar en consideración que el problema del consenso sobre las elecciones individuales es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o de algún modo explícitamente reconocidos, es el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno. La parábola de la noción de verdad en el siglo *XX* se configura como una transición de la verdad a la «caridad», como mostraremos más adelante. Los paradigmas de Thomas Kuhn son creencias compartidas, aunque también consolidadas por el tiempo y la experiencia adquirida en el contexto que estas garantizan, por sociedades enteras y por comunidades separadas (físicos, teólogos, etc.). Se trata siempre, en la base, de fenómenos de pertenencia. No *amicus Plato sed magis amica veritas*; sino *amica veritas sed magis* (o, *quia) amicus Plato*. Repito: no es una profesión de irracionalismo (pensamos según lo que biológica o históricamente ya somos, ¡y punto!); porque la proveniencia sobre cuya base formulamos nuestras opiniones no es un pasado cerrado e inmutable (la piedra del pasado de Zaratustra), no es una causa, pero como nos llama y se ofrece a la

interpretación es ya un «motivo»; es un conjunto de mensajes, una «lengua» que nos habla (a nosotros, sobre nosotros) y que hablamos…

Aún no hemos elaborado todas las implicaciones que tal perspectiva filosófica sobre la verdad comporta para la vida social y para la propia política. Con certeza, por ejemplo, esta abre una vía para una más adecuada consideración de la sociedad mediática actual, al menos al cortarle toda legitimidad a la pretensión de proveer la «verdad» verdadera y concentrar la atención en los trasfondos, en lo «no dicho» que subyace en toda pretensión de objetividad. También corta cualquier posible legitimidad a todas las políticas que piensan que pueden aceptar límites a la libertad o a los intereses de todos basadas en una consideración sobre lo que es, desde el punto de vista objetivo, «necesario» para una sociedad: la libertad de mercado debe asegurarse, aun si ello daña a algunos grupos, individuos y clases; un gobierno capaz de gobernar debe saber hacer «elecciones impopulares», incluida la guerra en Iraq. ¿Son o no son actuales estos riesgos? Si no ya la amenaza de la sociedad de *Tiempos modernos* como a principios del siglo *XX*, el peligro al que nos exponemos siempre es, en cambio, un cierto fundamentalismo que quizá solo pretende «defendernos» (nuestra democracia, nuestro estilo de vida, nuestros bienes) incluso más allá de lo que nosotros los ciudadanos sabemos y deseamos. A fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se «encuentra» sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre.

El llamado del ideal cristiano de la caridad no parece por ello fuera de lugar; y una expresión como la «*aletheuontes*» paulina (que también se encuentra en Aristóteles, en el libro VI de *Ética nicomaquea*) puede tomarse en el sentido más fuerte, como una verdadera invitación a construir una sociedad más «verdadera» y por lo tanto más libre, democrática y amigable.

Primer capítulo
Más allá del mito de la verdad objetiva

Política sin verdad

Las tesis de Karl Popper sobre la sociedad abierta y sus enemigos, enunciadas en su famoso libro de 1945, ya se han convertido en algo trivial. Sin embargo, no siempre se reflexiona sobre sus implicaciones extremas. Según Popper, los enemigos de la sociedad abierta son todos aquellos teóricos, para comenzar, los filósofos de los cuales habla Platón en la *República*, quienes habiendo salido una vez de la caverna en la que vivían los hombres comunes y habiendo tenido ocasión de ver de forma directa las ideas eternas de las cosas (en resumen, la verdad del ser y ya no tan solo las sombras), tienen el derecho/deber de retornar al mundo y conducir a sus semejantes, en ocasiones incluso por la fuerza, hacia el reconocimiento de la verdad. Por paradójico que pueda resultar, Popper sitúa junto a Platón a filósofos modernos como Hegel y Marx: también ellos son enemigos de la sociedad abierta, a pesar de la distancia que separa sus filosofías del idealismo platónico. También ellos, en efecto, pretenden basar la política en una verdad: en el caso de Hegel, la verdad de la historia que se realiza de manera providencial aun más allá de las intenciones de los hombres que la hacen, en virtud de lo que él llama «astucia de la razón»; en el caso de Marx, la revolución mediante la cual el proletariado expropiado, enajenado y, por ello, también capaz de captar la verdad sin los velos del interés del que nace la ideología, reconstruirá la totalidad, es decir, la verdad profunda, de la esencia humana, superando la división social del trabajo y el dominio del hombre sobre el hombre.

Esta crítica de Popper ha sido muy compartida por todo el pensamiento liberal-democrático moderno, pero sin que se captaran todas sus implicaciones lógicas en lo que respecta a la relación entre política y

verdad. Si se le da la razón a Popper, como creo que debe hacerse, la conclusión a la cual se debe llegar es que la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática. Está claro que si se piensa la verdad como la piensa Popper —es decir, como un continuo proceso de prueba y error, un camino que a través de la falsificación pura y simple de hipótesis que se revelan caducas e insostenibles se libera de representaciones erradas sin alcanzar por otra parte verdades definitivas—, puede que su tesis no resulte escandalosa. En realidad, la mentalidad democrática la ha adoptado, no obstante, sin dejar de pensar que de cualquier modo la política puede aspirar a ciertas verdades. El caso de la guerra angloestadounidense contra Iraq en nombre de la «verdadera» democracia que los occidentales debían instaurar en dicho país, incluso por la fuerza, es un ejemplo de esa ambigüedad y de esa falta de radicalidad crítica. Ni Bush ni los neoconservadores que inspiraban la política de la Casa Blanca refutaban las tesis de Popper; antes bien, consideraban su teoría de la sociedad abierta uno de sus propios principios inspiradores; pero, por otra parte, se sentían con derecho, como los filósofos de la *República* platónica, a conducir el mundo, incluso por la fuerza, hacia esa libertad que solo la visión de la verdad puede garantizar.

Semejante «ambigüedad», que como se ve en el propio ejemplo iraquí tiene consecuencias prácticas muy profundas, en el fondo es posible porque en la propia doctrina de Popper no fue de veras superada la concepción de la verdad como objetividad, como *adaequatio intellectus et rei* (en el lenguaje de la filosofía medieval), en otras palabras, como correspondencia de la representación con un orden real que se impone a la razón y al cual esta debe conformarse. También con el método de la falsificación de hipótesis erradas, que Popper opone a la idea del conocimiento como inducción y formulación de leyes de validez universal, en efecto parece que nos acercamos de forma progresiva a una verdad dada que continúa fungiendo como norma para el pensamiento. Mientras se piense la realidad como *adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste. Como es obvio, Popper no es responsable del desastre iraquí. Pero son las contradicciones de la democracia exportada por la fuerza y, además, por medio de la guerra

preventiva, las que hoy nos ponen frente a la necesidad de repensar en forma crítica la relación entre política y verdad. Esto debe hacerse a la luz de una noción de verdad que va mucho más lejos del persistente «realismo» de Popper y de muchas otras filosofías contemporáneas. Tal replanteo puede llevarse a cabo en profundidad solo a partir de las enseñanzas de Nietzsche y de Heidegger. Fueron ellos quienes criticaron a fondo la idea de verdad como objetividad y quienes, a pesar de las apariencias y de sus intenciones, sentaron las bases para una visión radical de la propia democracia[1].

Nietzsche, como se sabe, propuso un balance de la cultura occidental bajo el signo del nihilismo. Puede verse un resumen esquemático de dicho balance en la famosa página del *Crepúsculo de los ídolos* que lleva el título de «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula» (Nietzsche, 1889, pág. 75). Primero, con Platón, la verdad de las cosas es puesta en las ideas, es decir, en aquellas esencias trascendentes que hacen de modelo inmutable de las varias realidades y que garantizan la posibilidad misma de hablar con sensatez. Luego, con el cristianismo, la verdad de las cosas es puesta en el más allá, que conoceremos solo al ver a Dios en la otra vida. Kant, en cambio, hace residir la verdad en la mente, en las estructuras estables con las que la razón organiza un mundo de fenómenos del cual, sin embargo, no sabe cómo es «en sí mismo». El positivismo científico de Comte, en los finales de este proceso, llama verdad tan solo al hecho positivamente verificado por el método experimental; pero este hecho es, como tal, «hecho», es decir, producto del sujeto humano que manipula y modifica las cosas de un modo indefinido. Así, la verdad es identificada, según Nietzsche, con lo que el hombre hace del mundo desde el punto de vista de la técnica: triunfa el puro subjetivismo y no existe ya ninguna objetividad independiente, ningún «mundo verdadero». Como se sabe, Nietzsche piensa que lo que existe es puro juego de fuerzas, conflicto entre interpretaciones que no pueden asociarse a ninguna norma objetiva para decidir sobre lo verdadero. En muchos sentidos, Heidegger, a partir de *Ser y tiempo*, de 1927, concuerda con esta visión de Nietzsche, pero lo critica por haber permanecido a su vez prisionero de la idea de verdad como objetividad. Puesto que esa verdad se revela inalcanzable, Nietzsche piensa

que debe replegarse a una teoría del puro choque de fuerzas. Sabemos bien cuán utilizada fue por el nazismo y los fascismos del siglo XX semejante visión, mucho más allá incluso de las intenciones originales de Nietzsche mismo. Heidegger, en cambio, piensa que si se reconoce la conclusión nihilista de la filosofía occidental y el hecho de que al final el «mundo verdadero» no solo desaparece sino que es sustituido por el mundo de la organización tecnológica y de la racionalización industrial donde también el hombre deviene puro objeto de manipulación, ello depende del propio error metafísico de haber imaginado la verdad como correspondencia, y al ser, como «objeto». En otras palabras, si se parte de la doctrina platónica de las ideas, según la cual la verdad es un orden estable dado al que el sujeto debe conformar sus propias representaciones, por necesidad se llega al positivismo y al mundo del dominio tecnológico incondicionado.

Si quiere evitarse la pesadilla de la «organización total» de la que más tarde habló Adorno, es preciso percatarse de que el ser verdadero no es el objeto. Con una imagen, podemos decir que el ser verdadero es más bien la luz dentro de la cual nos aparecen los objetos o, mejor aun, el conjunto de presupuestos que nos posibilitan la experiencia. Para probar que una proposición corresponde de veras a un estado de cosas, necesitamos métodos, criterios, modelos, de los cuales debemos disponer ya antes de cada verificación. A propósito de esto, como es sabido, Heidegger habla de círculo comprensión-interpretación. La verdad de las proposiciones singulares descriptivas depende de una verdad más originaria, que él llama más bien «apertura» y que es ese conjunto de «presupuestos» (también prejuicios, como es obvio) de los que depende toda posibilidad de establecer correspondencias entre enunciados y cosas. Ya se ha dicho que la razón por la cual Heidegger —y con él gran parte del pensamiento existencialista del siglo XX y, sobre todo, aquella corriente filosófica que hoy llamamos hermenéutica— rechaza la idea de la verdad como objetividad es una razón ético-política[2]: si el verdadero ser fuera solo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (aunque esta es una visión demasiado simplificada del platonismo), nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que «somos» y, sobre todo,

estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo. Para «ser» de verdad, deberíamos, en efecto, no tener incertidumbres, esperanzas, afectos, proyectos, sino corresponder en todo y para todo a lo que la racionalidad social pretende de nosotros, es decir, que seamos partes perfectas de la maquinaria de producción, del consumo y de la reproducción siempre igual. No olvidemos que Comte habló, además, de una «ética industrial», imaginando que el comportamiento moral debía modelarse sobre la cadena de montaje, donde cada uno hace lo que los otros esperan de él y así no retrasa el proceso productivo.

Ahora bien, si parece claro por qué la verdad-objeto no nos va bien, aún resta ver en qué sentido, desde el punto de vista de la propia existencia concreta de nosotros mismos como seres libres y con proyectos, esta idea de la verdad como apertura representa algo mejor.

Mientras tanto, en la idea de que la verdad es un hecho interpretativo entran muchas de las críticas modernas a la mentira social en la que siempre se ha basado la dominación de los fuertes sobre los débiles. Incluso Nietzsche decía que la voz de la conciencia que escuchamos en nosotros es solo la voz del rebaño, el peso de la disciplina social introyectada y devenida nuestro *daimon*. Es de aquello que os resulta más evidente, añade Nietzsche, de lo que más debéis dudar, por esa precisa razón. En la propia constatación del carácter interpretativo de la verdad se basa, en última instancia, también la crítica de la ideología de Marx: la ideología es, en efecto, una interpretación, no solo del individuo, sino de una clase, inconsciente de ser tal y que, por lo tanto, se cree verdad absoluta. En general, toda aquella llamada «escuela de la sospecha», dicho con una expresión de Nietzsche, luego retomada por Paul Ricoeur, que como es obvio incluye también el psicoanálisis freudiano, es una gran variación sobre el tema del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad. Y no solo esto: de forma más o menos explícita, a esta posición se vincula con claridad ya sea el pensamiento de la deconstrucción inspirado en la filosofía de Derrida, ya sea mucha de la filosofía posanalítica que se relaciona con el así llamado segundo Wittgenstein. Cuando este habla de «juegos lingüísticos», en cuyo ámbito la verdad puede relacionarse solo con la observancia de reglas compartidas, pero nunca con la evidencia de una

correspondencia con las «cosas», practica la hermenéutica sin saberlo. En cuanto a la deconstrucción derrideana, también está inspirada en la idea, muy influenciada por Freud, de que la representación del mundo en la mente es ya una «segunda» escena que nace de otra, más originaria, y de otra más aún.

Me permito estas referencias a varias corrientes del pensamiento contemporáneo ya sea para situar con mayor claridad mi discurso, ya sea para mostrar que no es tan irrazonable como podría parecer a primera vista. Puesto que cuando somos invitados a considerar que «no existen hechos, solo interpretaciones», de inmediato nos sentimos como perdidos, sin suelo bajo nuestros pies, y reaccionamos por lo general en modos neuróticos, como afectados por un ataque de agorafobia, de miedo al espacio libre e incierto que se abre ante nosotros. Un miedo que se vuelve aun más intenso si dejamos el campo de la filosofía pura (en el fondo, los filósofos han dicho de todo y el mundo no ha cambiado en consecuencia) y nos aventuramos en el terreno de la política. Es cierto que, una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino solo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina. Si alguien me dice «sé hombre», en general quiere que haga algo que no quiero hacer: ir a la guerra, aceptar el sacrificio de mi interés y de mis a menudo legítimas expectativas de felicidad, etc. Como decía, una vez más, Wittgenstein, la filosofía nos libera así de los ídolos, y quizá solo eso puede hacer, al menos según él.

Sin embargo, junto a esta liberación de los autoritarismos que pretenden tener una base metafísica, la conciencia del carácter interpretativo de toda nuestra experiencia parece dejar un vacío. ¿Cómo se evita, de hecho, que se abra así el camino hacia una sociedad de la lucha de todos contra todos, del puro conflicto entre intereses opuestos? Más aún, ¿cómo justificaremos, desde un punto de vista hermenéutico, el sincero escándalo que nos provocan los (tantos) políticos que mienten?

Si nos hacemos estas preguntas, intentando darles una respuesta honesta (también este adjetivo causa problema), deberemos reconocer la validez del

discurso sobre la verdad como apertura contra la verdad como correspondencia. De esta última nos importa de veras solo si «sirve» a una verdad diferente que nos parece más alta. No podemos aceptar las mentiras de Bush y Blair porque fueron dichas con el fin de hacer una guerra con la que creemos que no podemos estar de acuerdo, que no tiene nada que ver con nosotros, que viola demasiados principios morales a los que adherimos. Es cierto que también estos principios morales nos parecen «verdaderos», pero no en el sentido «metafísico» de la palabra ni porque correspondan por su aspecto descriptivo a algún dato objetivo. ¿Qué significa, por ejemplo, rechazar la guerra porque los hombres son hermanos? ¿En verdad la hermandad humana es un dato con el cual deberemos concordar porque es un hecho? Si se piensa entonces en lo que hoy pesa, o trata de pesar, en política la pretensión de aplicar reglas y principios científicos —por ejemplo, en economía, la «ley de mercado»— se comprende cuán problemático resulta creer en el deber absoluto de la verdad.

Debe repensarse toda la relación, incluso a partir del problema de Maquiavelo. Su error, al menos desde el punto de vista de una concepción no metafísica e ideológica de la verdad, no habría sido el de justificar la mentira sino el de confiar solo al príncipe el derecho de decidir en qué casos la mentira se justifica. Digamos en pocas palabras que no tendríamos nada contra un «Maquiavelo democrático», aunque en muchos sentidos esta es una contradicción de términos. Intentaré ser más claro. Puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las «cosas», sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia. Nadie dice nunca toda la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad. Cualquier enunciado supone una elección de lo que nos resulta relevante, y esta elección nunca es «desinteresada»; incluso los científicos, que se esfuerzan por dejar de lado en su trabajo las preferencias, las inclinaciones y los intereses particulares, buscan la «objetividad» para llegar a alcanzar resultados que puedan repetirse y así ser utilizados en el futuro. Quizá solo buscan ganar el premio Nobel, y también este es un interés.

La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias. Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia. Sin embargo, si se piensa la verdad en los términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política deberá buscarse sobre todo en la construcción de un consenso y de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término. Las épocas en las que se creyó que la política podía basarse en la verdad fueron épocas de gran cohesión social, de tradiciones compartidas, pero también, en muchos casos, de disciplina autoritaria impuesta desde arriba. Un ejemplo, incluso admirable, es la época barroca: por una parte, un amplio conformismo asegurado por la autoridad absoluta de los reyes y, por otra, un maquiavelismo explícitamente teorizado. La política «moderna», la que hemos heredado de la Europa de los tratados de Westfalia, en el fondo aún es esa. Hasta en los casos cada vez más numerosos de corrupción administrativa (aquí pienso en la Italia de «Manos limpias»), los políticos han reivindicado, en los tribunales, el derecho a mentir (y robar, corromper, etc.) en nombre del interés «general». Robaban no para ellos mismos sino para el partido y, por lo tanto, para el funcionamiento de la democracia, que cada vez cuesta más.

Por muchas razones relacionadas con el desarrollo de las comunicaciones, con la prensa y con el propio mercado de la información, la política «moderna» en este sentido ya no rige. Se hace cada vez más evidente la contradicción entre el valor de la verdad «objetiva» y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto. Tal conflicto no puede ser vencido por la pretensión de llegar a la verdad de las cosas, ya que esta resultará siempre diferente, hasta tanto no se haya constituido un horizonte común, vale decir, el consenso en torno a aquellos criterios implícitos de los que depende toda verificación de proposiciones singulares. Sé bien que esta no es una solución a la cuestión, sino solo el planteamiento del problema. Una frase

de san Pablo (*Carta a los efesios*, 4, 15-16) dice así: «*verita-tem facientes in caritate*». El griego tiene *aletheuontes*, que es aun más fuerte. Esta nos lleva de un salto más allá de la cuestión de la objetividad: ¿qué significaría hacer la verdad si esta fuera la correspondencia del enunciado respecto del «dato»? La alusión a la caridad aquí no está de más. El conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos, los filósofos, los sabios, los comités centrales, no se supera solo explicitando los intereses que mueven las diferentes interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda (la primera escena, el trauma infantil, el ser verdadero antes de los enmascaramientos) sobre la cual después todos concordemos. Todo esto, que es el mejor resultado de la «escuela de la sospecha», la *pars destruens* de la crítica a las pretensiones de verdad absoluta, requiere de un amplio horizonte de amistad civil, de un consenso «comunitario», —por más sospechoso que pueda resultar el término—, que no dependa de lo verdadero y lo falso de los enunciados.

Repito: esta no es la solución al problema, sino solo un modo de plantearlo de forma explícita, evitando así al menos la hipocresía de la política «moderna» que nunca ha puesto en discusión la noción de verdad como correspondencia y, sin embargo, siempre ha admitido que el político puede mentir «por el bien del Estado» (o del partido, o de la clase, o de la patria). Esa hipocresía debe ser condenada, no porque admite la mentira violando el valor «absoluto» de la verdad como correspondencia, sino porque viola el vínculo social con el otro, podríamos decir que va contra la igualdad y la caridad, o contra la libertad de todos.

Podría observarse que la libertad es también y sobre todo la capacidad de proponer una verdad contraria a la opinión común. Así, por ejemplo, la entiende Hannah Arendt en los apuntes de su diario escrito en los mismos años del proceso Eichmann. «La verdad —escribe Arendt (2002, pág. 531) — no se verifica por medio de una votación. Incluso la verdad fáctica, no solo la racional, concierne al hombre en su singularidad». Sin embargo, en las mismas páginas se encuentra una constante insistencia también en el carácter siempre social de la verdad y en la difidencia que debe reservarse a quien pretende poseerla de modo preciso y estable. «Quien, en una

oposición de opiniones, afirma que posee la verdad, expresa una pretensión de dominación» (pág. 619). Tal oscilación, que no me parece que nunca se haya llegado a superar del todo en la obra de Arendt, se explica quizá con el hecho de que también para ella la verdad es pensada como reflejo objetivo de datos de hecho. No obstante haber frecuentado el existencialismo, de Jaspers pero también de Heidegger, el tema de la interpretación siguió siéndole en sustancia ajeno[3]. Aquí ahora prefiero una tesis de Ernst Bloch de la primera edición del *Geist der Utopie* (1918), donde dice que la diferencia entre el loco y el profeta está en la capacidad de este último de fundar una comunidad. Me parece otro insigne ejemplo de la transición de la verdad a la caridad, de la pretensión, siempre un tanto autoritaria y dogmática, de llegar a un fundamento estable, al ideal evangélico del respeto al otro. En efecto, en el diálogo social es necesario poder ofrecer argumentos, pero por lo general son argumentos *ad hominem*, referencias a nuestras convicciones comunes, que el discurso cotidiano y la supremacía mediática de la ideología dominante olvidan y ocultan demasiado a menudo; se trata de referencias a la historia y a la experiencia que compartimos con nuestros semejantes (el grupo, la sociedad, la humanidad misma como nos aparece en este momento histórico), más que de evidencias matemáticas o principios apodícticos; en resumen, del «sentido común» en el significado más alto del término.

Sé que en sociedades que han vivido experiencias recientes de dictaduras y violaciones de los derechos humanos, como la chilena, la sudafricana o la nepalesa, la cuestión de la verdad de hecho, el problema de saber qué les ocurrió en verdad a las personas que desaparecieron en el vórtice de la violencia policial es un problema central. Por lo demás, en Italia vivimos experiencias análogas, si bien desde más lejos, cuando sucede que alguien intenta revalorizar el fascismo negando que este haya estado basado en la violencia y persecución de los disidentes y que haya participado de forma activa en el exterminio de los judíos y otras «minorías», desde los gitanos y los homosexuales hasta las personas con discapacidades[4]. Sin embargo, la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la

objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política. La libertad de todos no tiene necesidad de la verdad-correspondencia salvo como medio de realizar cada vez mejor la comprensión recíproca, ese reino del espíritu en el cual, como decía Hegel, la humanidad algún día podrá sentirse con respecto a sí misma, «en su propia casa».

La tarea política del pensar

Para discutir el actual rol de la filosofía en nuestras sociedades tardomodernas o posmodernas, quizá sea útil subrayar las analogías que subsisten entre un libro como *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper (1945) y las ideas expuestas por Heidegger en muchas de sus obras, en especial en una conferencia de 1964 titulada «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Por supuesto, es una combinación paradójica, sobre todo porque Heidegger no parece un pensador apasionadamente «democrático». A pesar de esto, las razones que mueven a Popper a alinearse en contra de Platón son en esencia las mismas que mueven a Heidegger en su polémica contra la metafísica que, tal como él escribe en el inicio de la conferencia mencionada, es también el platonismo, desde la antigüedad hasta Kant, Hegel, Nietzsche. Si, en efecto, en lugar de la expresión de Popper «sociedad abierta», escribimos el término heideggeriano *Ereignis*, «evento», no estamos traicionando ni las intenciones de Popper ni las de Heidegger, aunque ninguno de los dos estaría de acuerdo con esta pequeña «violencia» hermenéutica.

Popper opina que Platón es un peligroso enemigo de la sociedad abierta porque tiene una concepción esencialista del mundo: todo lo que es real responde a una ley que está dada como una estructura del ser, y la sociedad no debe hacer otra cosa que adecuarse a este orden esencial. Puesto que son los filósofos quienes conocen el orden esencial de las cosas, a ellos les corresponderá comandar la sociedad. La función que los filósofos —o bien, hoy, los científicos, los técnicos y los expertos— se han atribuido a lo largo

de los siglos, de supremos consejeros de los príncipes, guarda una estrecha relación con esa convicción de base: que para el individuo y las sociedades siempre se trata de corresponder a un orden dado de manera objetiva que vale también como única norma moral. Un principio moderno como aquel según el cual «*auctoritas, non veritas, facit legem*», siempre ha estado expuesto a la crítica racionalista de inspiración metafísica, incluso cuando esta era motivada por las mejores intenciones revolucionarias. Dondequiera que, en política, entra en juego la verdad, ahí comienza también el peligro del autoritarismo, en el «cierre» [sociedad cerrada] que Popper estigmatiza en su obra.

Ahora bien, lo que Heidegger llama «metafísica» de hecho es la idea del ser como de un orden dado de manera objetiva de una vez por todas. La misma idea que también Nietzsche reprobaba a Sócrates, viendo en él al iniciador de la decadencia moderna que mató el gran espíritu trágico de los antiguos. Si el ser es una estructura dada de una vez por todas, no puede pensarse apertura de la historia ni libertad alguna.

Como es natural, semejante visión es más reconfortante que la trágica, característica de los albores del pensamiento griego; pero el reconfortarse, podríamos agregar nosotros, vale sobre todo para aquellos que ya están seguros en el orden existente y, por tal razón, lo reconocen como racional y digno de valer por siempre (piénsese aquí, además de Nietzsche, en las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin, 1940). Recuerdo que, también en esas primeras páginas de la mencionada conferencia sobre el final de la filosofía, Heidegger cita, junto al nombre de Platón, a Karl Marx, como aquel que ya había actuado, antes que Nietzsche, la inversión de la metafísica, es decir, del platonismo. Con esto no pretendo decir que pueda llenarse por completo el salto entre la inversión de Marx y esa «superación» (*Überwindung*) en la que piensa el propio Heidegger. Sin embargo, seguramente no es arbitrario pensar, de parte nuestra, también en las ideas de Marx sobre los orígenes de la enajenación en la división social del trabajo cuando intentamos comprender, con Heidegger, por qué y cómo la metafísica se estableció de modo tan radical en la historia de nuestro mundo. Dejo de lado la discusión sobre el carácter «histórico» o «eterno» de la metafísica en el pensamiento de Heidegger, que llevaría a desarrollar

un discurso sobre su nunca superada, y quizás insuperable, dependencia del mito bíblico del pecado original.

Aunque la noción de metafísica es usada por Heidegger de una manera más bien peculiar, creo que la analogía con Popper, por más que sea paradójica, puede aclarar en qué sentido esta también es compartida por gran parte de la filosofía contemporánea; con seguridad, no sería difícil reconocerla también en Wittgenstein (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*: «el mundo es todo lo que acontece», Wittgenstein, 1922, 1, 1) y, como es obvio, en el pragmatismo y en el neopragmatismo. Bien sé que aún hablan de metafísica, de modo concorde desde el punto de vista terminológico, ya sea los continuadores del pensamiento clásico y de la tradición neoescolástica, ya sea esa peculiar neoescolástica que es cierta filosofía analítica en la cual ontología, metafísica, etc. indican solo las estructuras del conocimiento anquilosadas en «ontologías regionales» carentes ya de esa elasticidad y de esa historicidad que aún podían reconocerse en el trascendental Kant e incluso en Husserl. En resumen, es bastante claro que, al menos en una gran parte de la filosofía contemporánea, la idea heideggeriana de metafísica como identificación del ser verdadero con una estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas, goza de amplio consenso y es confinada al plano teórico, si bien no bajo el nombre de su principal autor.

A partir del rechazo de la metafísica entendida en este sentido —un rechazo que puede estar motivado por razones nietzscheano-heideggerianas, o por razones wittgensteinianas, carnapianas, popperianas— es legítimo plantearse el problema del final de la filosofía en la era de la democracia. Más aún, yendo mucho más allá de Heidegger y del propio Popper, es simple identificar el final de la filosofía como metafísica con la afirmación, práctica y política, de los regímenes democráticos. Donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la verdad «verdadera» que ejerzan el poder en forma directa (los reyes-filósofos de Platón) o que provean al soberano de las reglas para su comportamiento. Por eso, repito, me parece sintomática la referencia a Marx que señalé en las páginas citadas de Heidegger. En esas mismas páginas se habla del final de la filosofía a causa de la disolución que esta sufre con la especialización de las

ciencias particulares, desde la psicología hasta la cibernética (que hoy llamamos más bien informática), pasando por la sociología, la antropología, la lógica, la logística y la semántica. Como es comprensible, no es para nada un discurso abstracto: quien enseña filosofía en las escuelas y en las universidades todos los días hace experiencia de esta progresiva disolución de la filosofía. En las universidades donde se instituyen nuevas carreras de psicología, antropología o ciencias de la información, las inscripciones a las carreras de filosofía disminuyen de manera considerable. También disminuyen los fondos disponibles para los estudios filosóficos. En definitiva, todo eso es justo e inevitable, aunque desagradable para muchos de nosotros y sobre todo para nuestros estudiantes. De cualquier modo, es un aspecto muy concreto del «final de la filosofía», que parece no tener una vinculación directa con la democracia, al estar relacionado solo con la creciente autonomía de las ciencias humanas. Sin embargo, como señala Heidegger, corresponde a un poder y a un prestigio social crecientes de los especialistas, acompañados de un control «científico» cada vez mayor en los diferentes aspectos de la vida en sociedad.

Si se tiene en cuenta todo esto, también se ve que el final de la filosofía deja un vacío que las sociedades democráticas no pueden dejar de tomar en consideración. Es decir, por una parte, la filosofía entendida como función soberana de los sabios en el gobierno de la polis está muerta y enterrada. Por la otra, tal como sugiere el título de la conferencia de Heidegger que habla de una «tarea del pensar» después del final de la filosofía-metafísica, subsiste el problema, en específico democrático, de evitar que la autoridad del rey-filósofo sea sustituida por el poder incontrolado de los técnicos de los diferentes sectores de la vida social. Se trata de un poder más peligroso aún, si bien más desleal y fraccionado, al punto de que el propósito revolucionario de «golpear el corazón del Estado» deviene absurdo pues el poder está distribuido en forma objetiva entre los muchos centros que cultivan las variadas especializaciones. Si quisiéramos usar una metáfora psiquiátrica, diríamos que existe el riesgo de construir una sociedad esquizofrénica, donde antes y después se instaura un nuevo poder supremo, el de los médicos, los enfermeros, las camisas de fuerza y las camas de inmovilización.

Intentemos, pues, modificar el título de la conferencia de Heidegger de esta manera: «El final de la filosofía en las sociedades democráticas y la tarea (política) del pensar». Ha terminado el rol soberano del filósofo porque se han terminado los soberanos. No es fácil decir si estos «finales» están vinculados en una relación de causa y efecto. Al igual que Marx, Heidegger diría que el final de la metafísica y, por lo tanto, de las pretensiones de soberanía de la filosofía, no es un asunto que se haya cumplido ante todo por acción de los filósofos. Con certeza, para él todo esto es más un evento del ser al cual la filosofía debe solo corresponder; pero, como puede verse, la distancia de Marx resulta muy relativa: ¿dónde habla el ser al cual el filósofo debe responder? Con seguridad, no en la «estructura» económico-material de la sociedad, o no solo en ella. La posibilidad que tenemos de plantear propuestas interpretativas que aun hoy son un tanto escandalosas pero que hace treinta años habrían sido incluso impensables, como la hipótesis de una cercanía entre la sociedad abierta de Popper y el final de la metafísica tal como lo piensa Heidegger, no nace de una salida filosófica cualquiera, sino que si tiene alguna validez es a su vez una respuesta a nuevas condiciones de la época. Con respecto al momento en que se situaban Popper y Heidegger, hoy el mundo está mucho más avanzado en el camino de la integración y de la racionalización científica; por lo cual el final de la filosofía —ya sea en el sentido de su disolución en ciencias particulares, ya sea en el sentido del vacío y de la ausencia que deja en la democracia misma— es un hecho mucho más visible y universal. Al proponer la tesis de la cercanía entre Heidegger y Popper no descubrimos una verdad más profunda (esta aún sería en efecto una forma de pensamiento metafísico, con pretensiones de absoluto), sino que correspondemos a lo que acontece, al evento, también en el sentido heideggeriano específico del término.

La tarea del pensar en esta situación, ya sea que nos refiramos a Marx o a Heidegger, aunque quizá no a Popper, es la de pensar en lo que queda oculto en la «cotidiana presentación» de lo que siempre sucede; o sea, para Marx la concreción dialéctica de los nexos que la ideología nos esconde; para Heidegger, la verdad como *alétheia*, como apertura de un horizonte (o de un paradigma) que hace posible toda verdad entendida como una

conformidad hacia las cosas, verificación o falsificación de proposiciones (véase Heidegger, 1951). Como es natural, Popper no puede acompañarnos en este ulterior paso del discurso, ya que la alusión a Marx o a algo «oculto» que trata de pensarse parece alejarnos de la idea de la sociedad abierta. Aquí sería demasiado extenso mostrar que, en cambio, la cercanía con Heidegger y Marx en los términos que he propuesto todavía tiene valor. Dejemos de lado, pues, a Popper. El acercamiento de Marx y Heidegger, que este último sugiere en la conferencia que estoy comentando, es en cambio determinante. Sin embargo, ¿puede hablarse de la *alétheia* oculta a la que alude Heidegger como si fuera la concreción de las relaciones socioeconómicas de Marx? En otros términos, ¿cómo se configura la tarea del pensar después del final de la filosofía, cuando los filósofos ya no piensan tener un acceso privilegiado a las ideas y a las esencias que los pondría en condiciones de gobernar o dar normas al soberano? Si seguimos tan solo a Marx, volveríamos a una metafísica racionalista e historicista, en la cual a los filósofos les espera la tarea de expresar la verdad definitiva de la historia que solo el proletariado expropiado conoce y realiza con la revolución.

Tampoco Marx, en el fondo, supo mirar de veras al ser como esencia, y por eso tiene razón contra él Popper al considerarlo un enemigo de la sociedad abierta. En cambio, si solo siguiéramos a Heidegger, nos encontraríamos atrapados en esa «mística sin fundamento, mala mitología, funesto irracionalismo» (*«grundlose Mystik, schlechte Mythologie, verderblicher Irrationalismus»*, Heidegger, 1964) que él mismo ve como riesgos a los que está expuesta su posición. Para escapar a estos riesgos, que no son solo de Heidegger sino de muchas de la filosofías de hoy (al menos de las que se niegan a devenir solo un apéndice, más o menos superfluo, de las ciencias humanas y de las ciencias en general), es preciso dar un paso adelante en el camino de esa «urbanización de la provincia heideggeriana» inaugurado por Hans Georg Gadamer (cito la expresión ya famosa acuñada por Jürgen Habermas). Tal urbanización requiere que se libere a Heidegger de la «mística sin fundamento», desarrollando más allá de sus intenciones la referencia a Marx. En su conferencia sobre «El origen de la obra de arte» (1936), Heidegger había señalado, entre los modos de acontecer de la

verdad, no solo el arte sino también el ámbito de la razón, la ética, la política, el «pensamiento esencial». Estos aspectos quedaron sin desarrollo ulterior en la continuidad de su pensamiento. Por lo demás, aquí no se trata de ser más o menos fieles a su enseñanza, sino de buscar vías de solución a nuestro problema sobre la tarea y el futuro de la filosofía después de su final.

En la época del final de la metafísica, no podemos seguir buscando, como hizo Heidegger, el evento del ser en esos momentos privilegiados a los que él siempre dirigió su atención: las grandes obras poéticas, las palabras «inaugurales» como la sentencia de Anaximandro, el poema de Parménides o los versos de Hölderlin. Estos textos funcionan aún como esencias, ideas platónicas que solo los filósofos reconocen y que hacen de ellos, una vez más, voces «soberanas». En la era de la democracia, el evento del ser al cual el pensamiento debe dirigir su propia atención es quizás algo mucho más amplio y menos definido, acaso más cercano a la política. Puede ayudarnos a pensarlo solo una expresión del último Foucault que aquí retomamos en un sentido autónomo: «ontología de la actualidad». El evento (del ser) al cual el pensamiento tiene la tarea de corresponder en la época de la democracia es el modo en que el ser va configurándose en la experiencia colectiva. Lo oculto que tiende a huir en la especialización de las ciencias es el *ser en cuanto ser*, la integridad de la experiencia individual y social que debe sustraerse a la esquizofrenia tecnológica y a la consiguiente recaída en el autoritarismo. Hablar aquí de ontología y confiar esta tarea, una vez más, a los «filósofos» que ya no son soberanos ni consejeros de los soberanos significa con toda certeza imaginar un rol nuevo y aún por definirse del intelectual, no científico, no técnico, sino algo más parecido al sacerdote o al artista: sacerdote sin jerarquía, no obstante, y quizás artista callejero. Con menos fantasía, puede pensarse en una figura que tiene mucho que ver con la historia y con la política, en alguien que hace ontología mientras reúne las experiencias actuales con las pasadas, en una continuidad que es el sentido fundamental del propio término *logos*, discurso, y que construye continuidad también en la comunidad, ayudando a la formación de nuevos modos de entendimiento (otra referencia a Habermas: el filósofo como *Dolmetscher*). ¿Todo esto de veras tiene algo

que ver con el ser?, podría preguntarse. Responderíamos: pero ¿es el ser acaso algo diferente, más profundo y más estable y oculto que su «evento»?

De la fenomenología a la ontología de la actualidad

Según una especie de círculo hermenéutico que tampoco en casos como este la filosofía puede evitar, proponer un camino que va de la fenomenología a la ontología de la actualidad es ya un modo de encaminarse de forma explícita por ese sendero. Sin embargo, la decisión de emprenderlo no está motivada por ninguna razón teórica general, por ninguna exigencia lógica que obligaría a la fenomenología a convertirse en algo distinto de lo que solía ser en el propósito de Husserl y de los más ortodoxos seguidores de esa escuela. Por lo tanto, es la «actualidad» la que requiere este esfuerzo de transformación.

Ontología de la actualidad, como se ha dicho, es una expresión del Foucault tardío, que oponía ese modo «histórico» de filosofar a la que en cambio llamaba «analítica de la verdad».

Grosso modo, con este último término, Foucault indicaba el pensamiento interesado en definir las condiciones y los contenidos de una verdad no sujeta a los cambios de las condiciones históricas, esa verdad que en la tradición filosófica, al menos hasta Kant, siempre quiso ser una instancia crítica que la razón pudiera hacer valer también en relación con la historia. Puesto que Foucault no hizo ulteriores aclaraciones del sentido de ambos términos y, más aún, para él la propia ontología de la actualidad devino ontología histórica, aquí estamos autorizados a tratar los términos con cierta libertad. No solo el de «actualidad» sino también el de «ontología», que, por cierto, Foucault no entendía en el sentido que ha venido imponiéndose en tantas formas de neorrealismo y de filosofía posanalítica de hoy. En lo que a mí respecta, entenderé ontología en el sentido que tomo de Heidegger, para quien esta indica el pensar el ser en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo. Incluso esta sola decisión

sobre el significado del término marca una profunda diferencia entre el intento que mueve estas páginas y el de los muchos ontólogos que lo reducen a una teoría de los objetos. En cuanto a la actualidad, el sentido en el que la entiendo es el que se refiere a la condición común de nuestra vida actual y que resuena sobre todo en el uso del término por parte de las lenguas neolatinas: *attualita*, actualité, actualidad. Como se ve, es un término muy vago y difícil de definir. Tiene el mismo carácter general y vago de palabras como *modernidad y posmodernidad*, entre otras. Sin embargo, señalo que cuando los empiristas hablan de «experiencia» tampoco usan la palabra en un sentido mucho más preciso.

Por lo tanto, mi hipótesis de trabajo es que hoy, en nuestra actualidad no solo filosófica sino también histórico-social, es necesario pasar de la fenomenología hacia una ontología de la actualidad. Hablo de hoy mirando no solo los problemas que se discuten en filosofía, sino que en cambio pretendo hablar del «mundo» en el que también todos nosotros, los filósofos, nos movemos y vivimos. ¿Acaso estoy pasando el límite que lleva a la sociología? Soy consciente del problema, pero lo justificaré con dos referencias: una es la definición que Lukács aplicó en el elogio fúnebre a Simmel, al llamar su trabajo «impresionismo sociológico». La otra es la práctica concreta de algunos grandes filósofos del siglo XX, primeros entre todos Adorno, Horkheimer, Benjamin y Heidegger. Este último sobre todo me parece un importante ejemplo al cual atender, ya que el interés por la condición actual de la existencia humana madura en él como consecuencia del giro de su pensamiento que signa también el pasaje a una meditación de puro carácter ontológico.

Ninguno de estos filósofos propuso nunca un cuadro exhaustivo de lo que consideraba la condición humana actual. El término «impresionismo» usado por Lukács referido a Simmel incluye también una cierta parcialidad del contexto. El hecho es que, para filósofos como los que nombré, la elección de dedicarse a un determinado problema no podía estar inspirada más que en un «llamado» que sentían que provenía del mundo, y nunca de una motivación interna a la lógica del discurso filosófico tradicional. Esto, como he señalado, vale en especial para Heidegger, ya que para él escuchar el llamado del mundo es, como tal, aquello que constituye el interés

ontológico madurado en él sobre todo (aunque no solo) después del giro de los años treinta. No es necesario precisar que la situación histórica a la que me refiero es en primer lugar la que se expresa en la filosofía o, con más exactitud, en algunos de sus aspectos y corrientes que, sin embargo, con todo el riesgo que ello implica, asumo como el rasgo característico de tal condición: también la inevitable parcialidad de tal «asunción» tiene precedentes autorizados, en los filósofos antes mencionados y también en Husserl, para quien el concepto de «crisis de las ciencias europeas» no aludía por cierto a un inventario completo del mundo de su época.

Cuando hablo aquí de ir más allá de la fenomenología no me refiero de manera principal al Husserl autor de la *Krisis*. Pienso en la fenomenología eidética y en su tentación —así la llamaré— de resolver la filosofía en una serie de ontologías regionales que tienden a no preocuparse por la ontología fundamental. Hoy, esa que llamamos la tentación de Husserl, y que también está en la raíz de su ruptura con Heidegger, se representa en una oleada de nuevo objetivismo que signa una parte de la filosofía europea y se vincula con el pensamiento posanalítico norteamericano. Bajo la presión de tantas preguntas de nueva normatividad que se dirigen, casi siempre de forma indebida, a la filosofía, esta con frecuencia se empeña en el esfuerzo de basar sus propias respuestas en una redefinición de los entes a los que deberían aplicarse las normas. Es típico el caso de la noción de «persona». En el último tiempo incluso un pensador como Jürgen Habermas ha propuesto redescubrir la noción de «naturaleza humana» para basar en ella normas de bioética. Aun compartiendo las preocupaciones de Habermas por los riesgos vinculados con la comercialización de los resultados de la ingeniería genética, tampoco podemos dejar de reconocer los riesgos que comporta una posición como la suya. Riesgos que pueden verse incluso a partir de la rápida aprobación obtenida por Habermas, en este intento suyo, por parte del Vaticano, desde siempre defensor de la pretensión de basar las normas éticas en la «naturaleza», es decir, en las esencias, las cuales, se entiende, ameritan fundar normas, contra toda crítica humeana, ya que son dadas de forma directa por Dios creador. Hoy, aunque no es el caso de Habermas, los esfuerzos por fundar normas en la naturaleza misma de los entes sobre los cuales se discute se presentan con frecuencia como un

discurso de inspiración fenomenológica que maneja el término «ontología» sirviéndose del uso que de él hizo Husserl. El mecanismo que, según observo, se utiliza en una parte del pensamiento europeo contemporáneo puede describirse como sigue. Se plantea el problema de saber de qué hablamos al nombrar, por ejemplo, a la persona. Para responder la pregunta, según el método más clásico de la filosofía analítica, se ponen en evidencia todos los rasgos que, en el uso lingüístico corriente, están implicados en la noción de persona. Un trabajo que en el fondo solo amplía los datos de un buen diccionario y cuya utilidad es difícil negar. La definición léxica del término persona, construida de esta manera, a continuación es llamada ontológica; quien pregunta qué es la persona recibe la respuesta alcanzada mediante el análisis de los usos y de las implicaciones del término. Por ejemplo, Husserl, en el artículo sobre la fenomenología para la *Enciclopedia británica*, ¿hacía en verdad algo muy diferente a esto? Las diferencias entre lo recordado, lo deseado, lo imaginado, lo experimentado en carne y hueso, entre otras, no eran, a fin de cuentas, más que ilustraciones de usos lingüísticos y quizá no podían ser otra cosa. Para Husserl, como es natural, la legitimidad al hablar de ontología a propósito de estas distinciones provenía de forma directa del que para él era el «descubrimiento» decisivo de la fenomenología, o sea, el hecho de que en la intuición eidética se da, ya sea el objeto específico, ya sea el *eidos* o, antes aun, los *eide* que de forma inseparable lo constituyen en el ser. Desde este punto de vista, podemos incluso preguntarnos para qué aún se necesita una ontología fundamental. O, al menos, se vuelve muy comprensible que la filosofía se resuelva en ontologías regionales. Es muy probable que Husserl, o al menos el Husserl anterior a *Krisis*, pensara que las ontologías regionales de veras podían agotar toda la filosofía. Aunque no sea posible de documentar por completo a partir de la correspondencia intercambiada entre él y Heidegger en el período en que Husserl estaba escribiendo el artículo para la *Enciclopedia británica*, es muy probable que el desacuerdo entre el maestro y su discípulo tuviera que ver con la cuestión de la ontología fundamental y de su sentido. Al menos es así que se hacen comprensibles hoy la oposición y la ruptura. No podemos no recordar el propósito que Husserl expresaba en la famosa página de diario de 1906,

cuando escribía que no podía soportar la vida si no podía tener la esperanza de alcanzar la claridad y «una solidez interior» (25 de septiembre de 1906). Había una suerte de necesidad religiosa en aquella página (que también se comprueba a partir de la conclusión que habla de un «mirar a la tierra prometida»). ¿De veras las ontologías regionales y su reconducción al yo trascendental satisfacen esa necesidad? Si queremos resumir, en términos simples pero no infieles, la diferencia entre Husserl y Heidegger en los años en que el primero desarrollaba la fenomenología mientras el segundo escribía *Sein und Zeit*, bien podemos hablar de una mente científico-matemática *versus* un espíritu de intensa religiosidad. También el profundo significado ético que Husserl atribuyó siempre a su propio trabajo de fenomenólogo se deja leer con facilidad como dedicación a una tarea que no se pone en discusión en cuanto tal. Como en el caso de las ontologías regionales, Husserl no cuestiona la legitimidad de la división tradicional del trabajo intelectual: la tarea que él se asigna no es diferente de la que asumían los neokantianos de la época —la fundación trascendental de las esferas de experiencia específicas—, de cuya distinción no dudaba.

La insatisfacción que sentimos frente al modo en que el Husserl «matemático» desarrolla su propósito de alcanzar una solidez interior, deteniéndose en la fundación trascendental de las ontologías regionales, se parece mucho a la expresada por Heidegger respecto de Karl Jaspers en la reseña (escrita en 1919 pero publicada solo en 1976) del libro sobre la *Psychologie der Weltanschauungen [Psicología de las concepciones del mundo]* (véase Heidegger, 1919-21). En esa reseña, Heidegger critica a Jaspers por haber olvidado el propósito expresado en la introducción del libro, que era estudiar las *Weltanschauungen* para poner en discusión la propia. En lugar de llevar a término esta tarea, Jaspers se limita, según Heidegger, a construir un panorama en sustancia estético, o sea, en términos de Heidegger, tan solo descriptivo y objetivo de los diferentes tipos de visión del mundo. Tal enfoque panorámico también es evocado en otra página de la reseña, en referencia específica a Husserl y a la fenomenología. Muy en breve, si leemos el *Sein und Zeit* que Heidegger acababa de publicar en 1927, el mismo año en que discutía con su maestro el artículo de la *Enciclopedia británica*, la exigencia esencial que está en la base de la

ontología fundamental es aquella que se anuncia desde las primeras páginas de su obra: o sea, la de ver el problema del ser a partir del ente que plantea el problema. La fenomenología de la que habla el artículo de Husserl tiene el mismo límite que el libro de Jaspers: deja fuera al ente que la formula. En efecto, el paso a la fenomenología trascendental, que ya se anuncia en el artículo, es un paso decisivo de Husserl hacia la superación de la pura descriptividad y del objetivismo que la reseña reprocha a Jaspers. Sin embargo, basta con comparar el peso diferente que tiene el término *eigentlich*, auténtico, en *Sein und Zeit* y en algunos pasajes del artículo de Husserl, para medir toda la distancia que separa a ambos autores. La ontología fundamental pregunta qué es del ser, involucrando sobre todo al que pregunta. Tanto que el olvido del ser al que alude el exergo de *Sein und Zeit*, la cita del *Sofista de Platón*, puede identificarse con facilidad con la objetividad panorámica de la mirada fenomenológica. Mirando la historia posterior a 1927 de Husserl y de su discípulo, podemos decir que aquello en lo que ambos pensaban aún de modo oscuro en el año de su ruptura era la historia del ser. Para Husserl ese paso a la historia del ser se producirá, en términos por lo demás no resolutivos, en la *Krisis*, donde la preocupación por relacionar la fenomenología eidética con la subjetividad trascendental encuentra su sentido más auténtico (aquí pienso en la interpretación de la *Krisis* dada por Enzo Paci) en el ideal de una restauración de la humanidad europea amenazada por la matematización de los saberes y por el predominio de las ciencias exactas por sobre el mundo de la vida. En Heidegger, como se sabe, la *Eigentlichkeit* de *Sein und Zeit* se transformará en la idea del ser como *Ereignis*, o sea, como donación (*Gabe, Schicken*) de aperturas histórico-destinales (*geschichtlich-geschicklich*) que son las que constituirán la historia del ser. Como es obvio, el interés en volver a meditar hoy sobre la relación conflictiva entre Husserl y Heidegger no es solo historiográfico. Me parece que tal reflexión es necesaria para liberar a la fenomenología del mortal abrazo, yo lo llamaría así, de las nuevas ontologías objetivistas desarrolladas como resultado del encuentro entre malos fenomenólogos y malos analíticos. Esas ontologías tienen el mismo límite objetivista, panorámico o tan solo metafísico, en el sentido heideggeriano del término, que Heidegger señalaba en el libro de Jaspers y

en la fenomenología eidética de los orígenes: no ponen en juego la existencia del filósofo que habla y formula las teorías. En esas ontologías, el ser (de la persona, de las varias esferas del ente, etc.) solo puede ser inmóvil y ahistórico, geométrico como la ciencia europea que Husserl declaraba en crisis.

Es obvio que la exigencia heideggeriana de involucrar ante todo al filósofo en el discurso teórico parece inspirada en su orientación existencialista de base. Me refiero a esa atención por el existente singular y su libertad que había sido el gran motivo de la polémica de Kierkegaard contra Hegel, y que Heidegger encontraba también en Jaspers. Para justificar la idea de que la fenomenología debe devenir una ontología de la actualidad, no alcanza probablemente con remitirse al existencialismo, al menos no solo en el sentido en que el término se aplica a Kierkegaard y a Jaspers. Paradójico aunque no tanto, el existencialismo entendido en estos términos aún parece tener una motivación de tipo «objetivo». Una teoría que no comprenda también al filósofo en su propio ámbito no refleja la «realidad» de manera fiel. Ahora bien, la polémica antimetafísica que Heidegger llevará a cabo después de *Sein und Zeit*, pero que ya se reconoce con claridad en la obra de 1927 (ante todo, en la tarea de una «destrucción de la historia de la ontología»), no puede tener esas motivaciones, ni siquiera en la forma más remota, de tipo objetivista. Lo que la mueve, y que se refleja por ejemplo en las declaraciones autobiográficas contenidas en el discurso en la Academia de Heidelberg, es lo que podemos llamar el espíritu de la vanguardia artística y cultural de principios del siglo XX o también, más simple aun, el espíritu del expresionismo así como lo encontramos expuesto de manera ejemplar en *Geist der Utopie* de Ernst Bloch. La metafísica debe ser superada o al menos no debe aceptársela, no porque no incluya al sujeto de la teoría y sea por lo tanto incompleta, sino porque, con su objetivismo, legitima un orden histórico y social en el que la libertad y la originalidad de la existencia son canceladas. En *Sein und Zeit* Heidegger se encuentra ya muy lejos de la idea de la verdad como correspondencia al dato, y esta misma noción de verdad no puede ser rechazada porque a su vez no refleja la verdadera (objetiva) esencia de la verdad. De forma racional, podemos atribuirle solo una motivación

práctico-política, que en el propio Heidegger se aclarará solo a través del largo itinerario de su *Kehre*, pero que nosotros podemos reconocer hoy con claridad porque contamos con los medios para ello. Un pensamiento que se esfuerza por salir del olvido del ser a favor del ente (o sea, de la identificación del ser con el objeto) es solo aquel que compromete e involucra ante todo al ente que se esfuerza por cumplir esa operación. Tal pensamiento no puede ser sino una ontología de la actualidad, aunque Heidegger nunca la llamó así. Aquí vale la pena recordar a un gran intérprete de Heidegger, Reiner Schürmann, quien tituló un estudio fundamental sobre Heidegger remitiéndose al *principio de anarquía* (Schürmann, 1982). Señalo solo el sentido general del trabajo de Schürmann, del cual me siento cerca sobre todo por la insistencia en el problema de la acción. No se da la posibilidad de salir de la metafísica —tampoco solo en la forma de la *Verwindung*, la única posible según Heidegger— salvo luchando contra la objetividad fija del ente. Schürmann habla de «anarquía» y también aquí permitidme retomar su término sin adoptar toda su teoría. Tratar de recordar el ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como este se da, de hecho, en nuestra condición histórica. Se trata, pues, de intentar reconocer los rasgos específicos de la apertura histórica a la cual somos lanzados (por ejemplo, el paradigma, en el sentido de Kuhn, que nos hace posible hablar, verificar o falsificar nuestros juicios); así como también de reconocer su radical contingencia e historicidad, con una especie de toma de distancia que para Heidegger quizás es el verdadero sentido de la *epoché fenomenológica*. En efecto, es lo que dice Heidegger cuando habla del círculo hermenéutico: hay que estar en su interior a conciencia, no dejándose imponer «*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*» por el azar o por opiniones comunes (véase Heidegger, 1927, pág. 194). Ese pasaje de *Sein und Zeit* en su contexto era problemático, ya que no quedaba tan claro qué significaba estar en el círculo sin ceder a las opiniones corrientes, pero también sin pretender salir de él con una visión «objetiva» de la cosa por conocer. Me parece que el problema puede hacerse más claro si pensamos en el doble sentido de la ontología de la actualidad: darse cuenta del paradigma al cual somos lanzados y suspender de este la

pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser como no dicho.

No es difícil mostrar por qué semejante pensamiento del ser corresponde de modo más completo a la exigencia de la cual partía Heidegger en su crítica a Jaspers que, como he mostrado, vale también para Husserl: piensa en el ser en su darse y ocultarse en la efectiva apertura histórica (el paradigma), y se abre al ser como diferente al ente en cuanto suspende de modo «anárquico» la pretensión de definitividad de la apertura.

¿Con qué resultado?, se preguntará. Aquí me parece que debo disentir con Schürmann, al menos si lo comprendo bien, pues él, consciente también de su lectura de Meister Eckhart, tiende a una suerte de conclusión mística que corre el riesgo de hacer de la *epoché* una condición de desprendimiento total de la historia. Tiendo a pensar que la escucha del ser, en las dos formas que he señalado —conocimiento del paradigma y suspensión de su validez en función de una escucha de lo no dicho del ser—, puede identificarse en los términos siguientes. La comprensión del paradigma en el fondo no es otra cosa que el esfuerzo por comprender de forma dialéctica la totalidad social a la que somos lanzados; también y sobre todo, en el sentido del materialismo histórico de Marx. La escucha del ser como no dicho es la atención a la voz, desde siempre silenciada, de los perdedores de la historia de los que habló Benjamin. Quizá no el propio Heidegger pero con certeza Schürmann sí podría estar de acuerdo con esta interpretación extremista de su «principio de anarquía».

El principio de Tarski

No exageraba Richard Rorty cuando, en el diálogo con Pascal Engel, declaraba que no se sentía interesado en la discusión sobre realismo y antirrealismo que aún agita a una parte de la filosofía contemporánea (véase Engel, Rorty, 2007, págs. 90 y sigs.). Es decir, la discusión sobre el sentido que debe darse al famoso principio de Tarski, según el cual «P» es verdadero si, y solo si, P., que traducido quiere decir: «llueve», es verdadero si y solo si llueve. Las comillas son decisivas, como es obvio, o tal vez no

tan obvio, fuera del ámbito de los interlocutores interesados en el debate. Más aún, el famoso principio de Tarski puede ser para los profanos, pero también para muchos filósofos, como muestra el ejemplo de Rorty, una enésima prueba de la inutilidad de cierto tipo de filosofía.

En efecto, también leyendo el lúcido libro de Diego Marconi (2007, págs. 172 y sigs.), de cuya seriedad como filósofo no dudamos, con el significativo título *Por la verdad*

, no puede evitarse una cierta sensación de aburrimiento y, en el fondo, es imposible escapar de la pregunta «¿para qué sirve?» que está en la base de la antes citada discusión entre Rorty y Engel. Pero antes aun de la pregunta sobre la utilidad de la discusión, el libro de Marconi nos sitúa frente a un problema aun más radical: ¿de veras la segunda P está fuera de las comillas? ¿Quién lo dice? Responder a esta pregunta sirve también y sobre todo para delinear la respuesta de Rorty. Que P esté fuera de las comillas lo dice, sostiene Marconi, alguien a quien le sirve que se diga así.

¿Es posible que la segunda P esté fuera de toda comilla? O, de cualquier manera, ¿por qué decidir de entrada que no tiene sentido hacer semejante pregunta? En el fondo, la única razón que Marconi aduce para excluir la segunda P de las comillas es que de otro modo gran parte de nuestros discursos sobre verdadero y falso, afirmaciones justificadas o injustificadas, decisiones políticas y éticas sería vana, no tendría sentido alguno. Cada vez que nos oponemos a una tesis, que afirmamos algo contra alguna otra cosa, usamos la distinción entre «P» y P. El argumento a favor del principio de Tarski es, pues, que tenemos necesidad de ese principio, pero, de nuevo, ¿quién lo necesita? Tal argumento opuesto al «relativismo» pragmatista de Rorty es a las claras autocontradictorio. La tesis de Tarski debería ser aceptada solo porque es verdadera, no porque está dicha desde o a un auditorio específico, ese «nosotros» de la experiencia común al que también Marconi se remite para mostrar su validez.

Como ve cualquiera que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí, nos hemos enredado ya en una serie de cuestiones de las que solo puede decirse que no conducen ni aclaran nada, o que pueden evitarse con solo renunciar a la pregunta sobre «quién lo dice». Pregunta de la cual, sin

embargo, al parecer no se escapa, a menos que se quiera prohibir, en un acto, por cierto, bastante poco filosófico.

La cuestión, como se habrá entendido, es la que Nietzsche resuelve de forma brutal escribiendo que «no existen hechos, solo interpretaciones, y esta también es una interpretación» (véase más arriba, Cap. 1, «Política sin verdad»). Marconi también recomienda aceptar la tesis de Tarski porque no podemos dejar de hacerlo para explicar nuestra experiencia común. Sin embargo, nuestra experiencia común —que él con frecuencia llama también la máxima evidencia disponible aquí y ahora—, es una interpretación. Tendemos a no llamarla así solo para distinguirla de opiniones de carácter individual más marcado, de las que decimos que son «solo» interpretaciones. Incluso de la historia del universo anterior a nosotros podemos hablar solo en la medida en que «sentimos», de algún modo, sus efectos.

¿Reivindicar el carácter interpretativo de toda afirmación sobre los hechos significa tal vez sostener que las cosas no existen si no las inventamos nosotros (idealismo empírico)? ¿O que el orden en el que nos aparecen es un orden que establecemos nosotros, de forma más o menos arbitraria (una suerte de idealismo subjetivista-trascendental)? Kant, que no es un pensador caído en el olvido, afirmaba que de las cosas en sí no sabemos sino aquello que nos aparece fenoménicamente en el contexto de nuestros *a priori* (tiempo, espacio, categorías del intelecto). Agregaba que por ello no debía borrarse del todo la distinción entre cháchara y enunciados «verdaderos». Si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas, mantenemos esa misma distinción y no tenemos necesidad de imaginar un hecho que «exista» fuera de toda lectura humana.

¿Quién no se siente satisfecho con esta solución? ¿A qué, a quién, le sirve la «verdad» sin las comillas? ¿Quizá, como sugiere Marconi, sirve para poner en discusión el orden existente, ilustración y revolución, derechos humanos contra totalitarismos, progreso del saber contra oscurantismo? «¡Pero hacedme el favor!», diría Toto. Quien siempre la ha emprendido contra Kant y su perverso subjetivismo ha sido la Iglesia y a menudo también los príncipes y los Gobiernos. Por supuesto, eso no sería

una «prueba» desde el punto de vista de un tarskiano. Tomémoslo solo como un «signo» que nos exhorta a estar atentos, y a descubrir una «verdad» sobre la verdad. O sea, ¿diremos que «es verdadero» que la tesis de Tarski sirve a quien detenta el poder para imponer su propia interpretación como la única verdadera? No, como buenos pragmáticos, quizá con un barniz de crítica marxista de la ideología, solo diremos que esto es lo que «a nosotros» nos suena como verdad, esa verdad que puede hacernos libres. Nunca podemos pretender identificarnos con el punto de vista de Dios. Solo podemos reconocer que vemos las cosas con ciertos prejuicios y con ciertos intereses de base, y que si acaso es posible la verdad, esta es el resultado de un acuerdo que no necesitó de evidencia definitiva alguna, sino de la caridad, la solidaridad y la necesidad humana (¿demasiado humana?), de vivir en paz con los demás. ¿Decir todo esto —amar al prójimo es un deber, la solidaridad es mejor que la lucha— significaría que, como una P fuera de las comillas, lo creemos porque es un hecho? Tal vez ni siquiera Tarski en persona lo afirmaría.

Filosofía y política

Nos planteamos el problema de la relación filosofía/política en un momento que, al menos para mí, se caracteriza por dos eventos «epocales», con todos los riesgos que comporta el uso del término. Por una parte, hemos visto que la filosofía ha vivido, y aún sigue viviendo, ese proceso que Heidegger llamó «final de la metafísica»: la disolución de las pretensiones del pensamiento fundacional, la así llamada «crisis de la razón» que, aunque quizás está demasiado enfatizada y demasiado genéricamente reducida a slogan, es un hecho difícil de ignorar. Por otra parte, con respecto a la política, la caída del socialismo real lanzó un descrédito general sobre las ideologías políticas de tipo «deductivo» y global, favoreciendo la afirmación de un liberalismo de espíritu de amplio cariz «popperiano», que se esfuerza por pensar la política en términos de pequeños pasos, de prueba y error, de extrema concreción pragmática. Sin que haya dependencia causal alguna de uno a otro, ambos eventos tienen una obvia conexión

recíproca; desde antes de la caída del socialismo real, por lo demás, la crisis de la metafísica (en el sentido heideggeriano que ya hemos delineado) se había desarrollado también en relación con la caída de las condiciones políticas de un pensamiento universalista: el fin del colonialismo, la toma de la palabra por parte de otras culturas, con el desarrollo paralelo de la antropología cultural, el descrédito —también este antes práctico que teórico (Primera Guerra Mundial)— del mito del progreso unilineal de la humanidad guiada por el más «civil» Occidente.

Si este es el horizonte más amplio, una suerte de «prólogo en el cielo» de la situación que estamos viviendo, a un nivel más próximo y más doméstico, la crisis de los partidos políticos (no solo los que son destruidos por la corrupción endémica, sino también los que han visto reducirse al mínimo su propia vitalidad por efecto de la teledependencia de gran parte de su «público» tradicional) también ha significado un drástico cambio de la relación entre el filósofo y la política. El intelectual orgánico ha perdido su papel y su legitimidad ante todo porque ha terminado (ha sufrido un ocaso, está difunto: no refutado sino fuera de circulación) el comunismo marxista. Sin embargo, en segundo lugar, esta figura de intelectual ha perdido a su interlocutor, es decir, el partido político. Aunque en muchos casos el interlocutor haya resucitado en la forma genérica de la «opinión pública», sería difícil afirmar que aún se esté aquí frente a un verdadero rol político del intelectual. Aunque cuando reviste la función de comentador, ensayista o columnista de opinión, este no pueda llamarse especialista y técnico y tenga los rasgos del intelectual en el sentido gramsciano de la palabra, la condición en la que actúa es más bien la del escritor libre, más aún, la del artista creativo, en cuya relación con la realidad social y política siempre median de algún modo los mecanismos (¿cuán libres y neutrales?), del mercado.

Ese aspecto del problema puede resultar marginal si fuera solo de índole «práctica», pero no lo es. La relación del filósofo con la política es, sin duda, tal vez sobre todo, también un problema de contenidos, de qué tiene este para decir al político. Sin embargo, también los contenidos están marcados de manera profunda por las condiciones en las que se elaboran y se enuncian. La diferencia que, al menos hasta hace varios años,

encontrábamos a menudo entre la presencia «pública» (en los medios) de la filosofía en Italia y la del mundo anglosajón, por ejemplo, siempre resultaba vinculada al hecho de que en Italia, desde la reforma Gentile, la filosofía ha sido materia de estudio en buena parte de las escuelas medias superiores. Señalo esto solo para decir que, hablando de filosofía y política, deberemos prestar mucha atención a las condiciones efectivas de existencia de quien ejerce la filosofía como profesión en nuestras sociedades, en particular a la posición de la filosofía en la escuela (que, creo, debería extenderse mucho más allá de los límites actuales).

Los dos «macroeventos» a los que me he referido crean una doble condición para la relación de la filosofía con la política, de dificultad y de apertura, que considero merece atención. La paralela y vinculada disolución de la metafísica y del socialismo real hace declinar de forma definitiva la época del filósofo consejero del príncipe: ya sea este el soberano iluminado de los *philosophes* dieciochescos, ya sea el partido político, el «nuevo príncipe» gramsciano. Mas no en el sentido al cual a veces parece orientarse la política de los gobiernos de las sociedades industriales: es decir, no porque el filósofo, siguiendo una lógica de pasaje al estadio positivo, sea sustituido por el científico, el economista, etc. En este caso, la relación tradicional, «metafísica» (y autoritaria) de la filosofía con la política se mantendría sin cambios, salvo por la sustitución de un tipo de científico (obsoleto, no especializado) por otros. En política, el final de la metafísica tiene, en cambio, su auténtico paralelo en la afirmación de la democracia: la filosofía descubre por su cuenta (¿pero en qué medida?), que la realidad no se deja comprender en un sistema lógicamente compacto y aplicable, en sus conclusiones, también a las elecciones políticas. La política, por su parte, hace experiencia de la propia imposibilidad de estar de acuerdo con la «verdad», ya que en cambio debe dejarse guiar por el juego de minorías y mayorías, por el consenso democrático. No es en vano señalar esta separación de la política y de la verdad: en Italia y en el mundo católico no dejamos de ser provocados por la exigencia de conformar las leyes del Estado a partir de lo que la Iglesia considera la verdad metafísica: de la naturaleza humana, del bien, de la justicia.

Como es natural, una política sin «verdad» no es solo y necesariamente una política democrática, sino que también puede ser una política despótica que en lugar de ir más allá de la metafísica, tan solo retrocede más acá de su propio descubrimiento y reivindicación; también por cierto una política, de inspiración metafísica, de los derechos naturales del hombre. Creo que sobre todo de esta preocupación, unida no obstante a la conciencia de la irremediable imposibilidad de fundar una política racional en la filosofía, surgen hoy esas filosofías políticas que se concentran en la legitimación filosófica de la democracia y, más en general, del Estado liberal (pienso, por ejemplo, en Habermas, 1992). No estoy discutiendo aquí si posiciones que yo llamaría de proceduralismo trascendental, como las de Habermas o Apel, pueden desarrollarse también más allá de la legitimación de la democracia, en dirección de elecciones «sustantivas» a favor de esta o de aquella política, de este o de aquel particular modelo de sociedad y de Estado. Cualquiera que sea la respuesta a esa pregunta, es bastante evidente que tales posiciones se mantienen dentro de un modelo que podemos llamar tradicional o, en mis términos, metafísico, de relación filosofía/política: la necesidad o el deber de construir sociedades democráticas derivan de una reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad de todo discurso sensato, a pesar, a fin de cuentas, de la contradicción performativa que es la clave sobre todo de Apel, pero que rige también la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Es más que obvio que no estoy objetando la aceptabilidad de las conclusiones políticas a las que, por vías diferentes, llegan Apel y Habermas. No obstante, me parece que una cierta sensación de futilidad política en el discurso de ambos —con este término solo expreso el hecho de permanecer confinado al ámbito académico, de los especialistas; y en un momento en el que la legitimidad de la democracia liberal ya no es discutida casi por nadie— depende también de la incapacidad de situarse de veras en la nueva condición de la filosofía, y no solo de la filosofía política, sobre la que creo que debe reconocerse que está marcada en gran medida por la democracia, mucho más allá de los discursos de legitimación llevados a cabo desde un punto de vista esencialista o de cualquier manera trascendental.

Ya sea cuando quiere presentarse como teoría legitimante una determinada forma de Estado, ya sea cuando en cambio pretende promover elecciones políticas más sustantivas y específicas, hoy la filosofía ya no debería hablar desde un punto de vista fundacional. Si se ubica, aunque sea solo de modo implícito, desde un punto de vista semejante, se expone a la consecuencia de tener que hacer depender su propia eficacia política de la alianza con un príncipe, antiguo o moderno, es decir, desde alguna forma de autoritarismo. Considérese, como comprobación, la idea de Habermas y de Apel de una comunicación social no obstaculizada. Y la consiguiente, persistente sospecha respecto de la manipulación a la que las clases dominantes, a través del uso de los medios masivos de comunicación, someterían a los electores, por la cual los resultados de las votaciones estarían siempre viciados en mayor o menor medida, en tanto que no serían en verdad libres. Tal sospecha puede valer como ideal regulativo para orientar las leyes a una realización cada vez más perfecta de la libertad de prensa, a la lucha contra los monopolios en la información, etc.; pero pensada de forma radical, también supone una conexión entre política y verdad y, por lo tanto, el riesgo de tener que admitir alguna forma de mandarinato al que se confía la tarea de velar por la transparencia de la comunicación.

Por lo tanto, me parece que más allá de la consideración, importante por supuesto, de las circunstancias específicas en las que se sitúa hoy la relación entre filosofía y política (sociedad de los medios, problema de la filosofía en las escuelas, disolución de los partidos, etc.), la principal pregunta a la que se debería intentar dar respuesta es: ¿qué pasa con la relación filosofía/política en un mundo donde, sea como consecuencia del final de la metafísica o como consecuencia de la consolidación de la democracia, no puede (¿ya?), pensarse la política en términos de verdad? La doble condición, de dificultad y de apertura, en la que la filosofía se encuentra en este mundo consiste en el hecho de que, por una parte, ya no puede ofrecer a la política indicaciones sacadas de su conocimiento de las esencias, de los fundamentos y tampoco de las condiciones de posibilidad; por la otra, al ya no deber y no poder ser pensamiento del fundamento, la filosofía deviene pensamiento político de por sí, en la forma de lo que propongo llamar

«ontología de la actualidad», en el sentido que habíamos delineado (véase más arriba, Cap. 1, «De la fenomenología a la ontología de la actualidad»). De forma muy sumaria, esta se concibe como (la más persuasiva) respuesta al llamado de Heidegger a rememorar el ser. Este llamado no había sido formulado (en *Sein und Zeit*) en nombre de una necesidad abstracta de completitud cognoscitiva (se necesita de una ontología fundamental para fundar las ontologías regionales: Husserl en la *Krisis* vuelve a partir de ahí), sino como reacción a la fragmentación de la experiencia y de la noción misma de realidad que se produce en la modernidad. Es sobre todo en la modernidad «weberiana», caracterizada por la especialización y separación de las esferas de existencia y de valor, por la multiplicación de lenguajes sectoriales, que se pierde el recuerdo de lo que significa «ser». Por otra parte, puesto que el resultado de la reflexión de Heidegger lleva a reconocer que no «existe» el ser, sino que este acontece y que, por lo tanto, no podemos remontarnos a un objeto que se da en presencia una vez que se han disipado las nieblas del olvido en el que ha caído, rememorar el ser significará, para quien quiera interpretar a Heidegger también contra ciertos malentendidos consigo mismo, esforzarse por comprender qué significa «ser» —el término y casi nada más que él mismo—, en nuestra experiencia actual.

Sobre esta base, no me parece escandaloso afirmar que un pensamiento rememorante, *andenkend*, como Heidegger piensa que debe ser el pensamiento no metafísico o posmetafísico, pueda definirse también como un pensamiento democrático. Lo que este escucha en su esfuerzo por rememorar no son solo las voces de un arcaico misterio originario perdidas en el vertiginoso devenir de la modernidad; no existe un origen puesto desde algún lugar fuera de la actualidad del evento. Existe el espesor del evento que lleva en sí las huellas del pasado, pero que también está compuesto por las voces del presente; y el pasado mismo es algo a lo que accedemos solo a través de lo que se ha conservado de él hasta nosotros, su *Wirkungsgeschichte*.

La filosofía que se ha distanciado de la ilusión del fundamento ¿aún puede llamarse en verdad ontología? Se sabe que algunos intérpretes y seguidores radicales de Heidegger, primero entre todos Derrida, niegan que

aún pueda hablarse de ser, porque esto sería una forma de recaída en la metafísica del fundamento. Sin embargo, hablar aún de ser y de ontología no es una pretensión excesiva, antes bien, es una expresión de modestia de esta filosofía: esta sabe que no debe responder a la verdad, sino solo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica que vive la fragmentación de la división del trabajo, de la especialización de los lenguajes, de las múltiples formas de discontinuidad a las que nos expone también y sobre todo la rapidez de las transformaciones, tecnológicas en primer lugar, de nuestro mundo. En cambio, dejar de lado el ser solo es posible si, al descuidar esta modesta tarea, se piensa que aún debe responderse de todos modos a una objetiva verdad de las cosas, que excluiría precisamente una «ficción» similar, demasiado vaga y rígida al mismo tiempo.

Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se ejerce como una interpretación de la época que da forma a un sentir difuso sobre el sentido de la existencia actual en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico. Soy consciente de que aquí se descubre el agua tibia de la filosofía como espíritu del tiempo, de hegeliana memoria. La diferencia está en la palabra interpretación: la filosofía no es expresión de la época, es una interpretación que con certeza se esfuerza por ser persuasiva pero que reconoce su propia contingencia, libertad y riesgos. Aquí no solo parece retornar Hegel, sino que también el empirismo tiene su parte: la época y el sentir difuso sobre su sentido tal vez es solo la experiencia, esa a la que se esforzaban por serle fiel los empiristas. Experiencia interpretada de modo filosófico, es decir, con los instrumentos y en continuidad con una cierta tradición textual, cuyos elementos, aspectos y autores determinados se eligen a preferencia de otros; pero que queda presente como trasfondo en su totalidad, como posible fuente de interpretaciones alternativas.

De cualquier modo que se juzgue esta propuesta, por lo menos queda claro que esta configura una alternativa a las filosofías que aún se proponen, con respecto a la política, una función fundacional (o incluso solo la legitimación trascendental de una cierta forma de gobierno, cualesquiera sean luego las elecciones específicas que se cumplan según esas reglas de juego). Dejando de lado toda pretensión fundacional, una ontología de la

actualidad ofrece a la política una cierta visión del proceso histórico en curso[5] y una cierta, libre y riesgosa interpretación de sus virtualidades positivas, consideradas así no sobre la base de principios eternos sino de elecciones argumentadas desde el interior del proceso mismo (cuando estamos en un camino, siempre sabemos más o menos hacia dónde debemos ir.). Como es sabido, Rorty ha hablado de una *lignée* kantiana y de una hegeliana, que se contraponen en el pensamiento de hoy; y bien, aquí estamos sin duda en una línea «hegeliana», en el sentido de que la filosofía se compromete con la historia, apuesta más a unos desarrollos que a otros y, por lo tanto, abandona su posición de trascendental neutralidad, posición a la que en cambio permanecen ligadas otras herencias del kantismo (como es el caso de Apel y Habermas), así como gran parte del pensamiento político de inspiración analítica.

La ontología de la actualidad, cuando se esfuerza por pasar de las enunciaciones pragmáticas a la elaboración concreta, no tiene sin embargo una vida más fácil que las filosofías fundacionales. Más bien, el trabajo le resulta aun más arduo, ya que, volviendo a una de las consideraciones iniciales, la condición socio-profesional de su ejercicio todavía está recortada sobre todo según la figura del filósofo tradicional o, a lo sumo, del científico, del especialista, del académico llamado a excavar con rigor una cierta y pequeña porción del vasto mundo del saber. Si a esto se agrega el hecho de que, con la disolución de los partidos y la asfixia general del asociacionismo político, casi han desaparecido las posibilidades de un «suplemento» de socialidad para el filósofo, se entenderá que su esfuerzo por dar forma al sentir difuso, por «representar» de modo democrático en alguna medida el actual sentido del ser, comporta dificultades casi insalvables. Así, la distancia entre la filosofía y su tiempo, también en esta forma que al menos en principio debería estar más abierta al diálogo con la política, sigue siendo gigantesca. Sin embargo, si la reflexión sobre filosofía y política tampoco —al menos desde mi punto de vista— hace avanzar mucho en el camino de un replanteo de la relación y del aporte filosófico a la política, puede al menos tener el sentido de llamar a la filosofía a una mayor conciencia de qué significa el evento, si es que es tal, del final de la metafísica y del advenimiento de la democracia en el pensamiento.

Segundo capítulo
El futuro de la religión

Solo un Dios relativista puede salvarnos

Transformar el parlamento de Heidegger en la entrevista al *Spiegel* haciéndole decir que «*nur noch ein relativistischer Gott kann uns retten*» no es solo un provocativo juego de palabras. El propio Heidegger, si hubiera podido hacer experiencia de las ruinas que el fundamentalismo religioso —ya sea este verdadero o ficticio, no pensamos en absoluto que Bush y sus cómplices sean verdaderos creyentes— está produciendo en nuestro mundo, tal vez estaría de acuerdo. Para mitigar el carácter escandaloso de la frase, podríamos transformar «relativista» en «kenótico», un Dios más explícitamente acorde con la imagen que de él podemos tener hoy como cristianos.

También el *noch* en la afirmación de Heidegger nos parece esencial. Un Dios relativista, o kenótico, es el que «se da» a nosotros hoy, en este punto de la historia de la salvación y, por lo tanto, también en este punto de la historia de la Iglesia, de la católica y de las cristianas, en el mundo de la globalización realizada. Debemos subrayar el vínculo con el hoy, ya que para nosotros, tal como para Heidegger, el Dios que puede salvarnos no es una entidad metafísica dada de forma objetiva como siempre igual, que nosotros solo deberemos «redescubrir» en una especie de meditación cartesiana capaz de mostrarnos su indudable «existencia». Ninguno de nosotros comienza jamás desde cero, y por eso semejante Dios tiene poco sentido, o incluso ninguno, si nos situamos en la perspectiva del final, heideggeriano, de la metafísica. Nos planteamos el problema de Dios, de lo que ese nombre significa para nosotros, dentro de una condición histórica determinada: también quien no vive la vida de una Iglesia, o alguna experiencia religiosa, está ante este problema en una condición que no

puede prescindir de su modo de darse en relación con la existencia histórica de la religión, o sea, en el Occidente cristiano, de la Iglesia. Es este, en última instancia, el sentido que podemos leer también en el trabajo del joven Heidegger cuando, en el curso de «Introducción a la fenomenología de la religión» de 1919-20, pasa sin explicaciones de la primera parte, dedicada a consideraciones generales sobre la religión, a la segunda, en la que se dedica al comentario de una carta de san Pablo (véase Heidegger, 1920-21). En las lecciones de la primera parte demostró *in extenso* que no puede hablarse de religión salvo a partir de una experiencia existencial concreta de la propia religión; por lo tanto, no es necesaria otra explicación a la «elección» —más bien, a la asunción— de una experiencia que, podemos suponer, era común a él mismo y a su auditorio de la época. En todo caso, en su discurso puede observarse que, al menos para nosotros, aún subsisten en él algunos prejuicios vinculados a la fenomenología, como, ante todo, la idea de que para hablar de la experiencia cristiana sea preciso remontarse a un momento «originario». Para nosotros hoy el ejemplo de Heidegger y, como tal, sobre la base de lo que hemos aprendido de él, solo puede significar que debemos plantearnos el problema de Dios en este momento específico de la historia de la salvación, o sea, en relación a cómo se dan la Iglesia y el cristianismo en nuestra experiencia cotidiana.

Ahora bien, la experiencia cotidiana que nosotros (y sé muy bien cuán problemático es hablar de «nosotros», pero ese es el riesgo que debe afrontar siempre todo discurso que no sea tan solo intimista y solipsista, incluso cuando pretende tratar tan solo en términos empíricos) hacemos de la historia de la salvación tiene que ver con el fundamentalismo. No solo con el de los así llamados terroristas islámicos, los cuales al menos en buena parte solo son rebeldes que luchan contra la dominación cada vez más totalitaria de un Occidente que se siente amenazado, sino ante todo con el fundamentalismo que, también como reacción a la lucha de liberación de los pueblos excoloniales, se consolida cada vez más en la propia religión occidental. No creo que esta sea solo una experiencia «italiana». Ante la creciente consolidación de fenómenos de secularización, la Iglesia, no solo en Italia (que es nuestro punto de vista específico), presenta cada vez con mayor presión pretensiones de reconocimiento de su propia autoridad, y lo

hace en nombre del hecho de que a ella, desde la propia revelación cristiana, le ha sido confiada la tarea de defender la auténtica «naturaleza» del hombre y de las instituciones civiles. Aunque el pensamiento cristiano se empeña en ponerse al día y la propia jerarquía católica hace un notable esfuerzo por leer los signos de los tiempos y hablarle a la humanidad de hoy, no hay dudas de que la modernidad es vista en lo fundamental como un enemigo: bastaría con leer los muchos documentos pontificios que giran sobre estos problemas para confirmarlo. La batalla, por lo demás aún sin concluir, que la jerarquía eclesiástica llevó a cabo para conseguir que la Constitución europea se refiriera en forma explícita a las raíces cristianas de nuestra civilización; o, aun más reciente, la oposición a toda forma de legislación que se abra a las nuevas fronteras de la bioética (manipulación genética, fecundación asistida, eutanasia, familias homosexuales…); la insistencia del Papa y de los obispos en el peligro del «relativismo» (¡que no es sino otro nombre para indicar la sociedad liberal!): son todos signos del hecho de que a la Iglesia le cuesta vivir en el mundo «moderno» y en el clima de laicismo que lo caracteriza. Para la Iglesia, la sociedad ideal sigue siendo aquella en la que Dios es el «fundamento» de la convivencia humana y en la que la Iglesia es reconocida como la voz que habla en su nombre. Ahora bien, no solo esta última reivindicación es incompatible con una sociedad multicultural, es decir, por necesidad igualitaria y «neutral» respecto de las éticas de las diferentes culturas; sino que la propia idea de un Dios como «fundamento» del mundo humano, aunque la lectura del término nunca sea tan explícitamente metafísica, choca contra una cultura muy compartida que rechaza la idea misma de la «fundación», al menos ahí donde el problema de la fundación se plantea en términos explícitos. Aquí de inmediato me viene a la mente la expresión del último Heidegger: «*Das Sein als Grund fahren lassen*». Sin embargo, no se trata solo de una posición heideggeriana. Aquí está una grandísima parte de la filosofía contemporánea que es rechazada, en nombre de la exigencia de una metafísica monoteísta que la Iglesia considera inseparable del cristianismo y, por lo tanto, de la posibilidad misma de salvación.

No es exagerado decir, por más «actualizaciones» que haya habido sobre este tema, que la Iglesia aún se mantiene firme con respecto al

proceso de Galileo. Es cierto que ya no busca leer en la Biblia la descripción del cosmos y las leyes del movimiento de los astros, pero sigue hablando de una «antropología bíblica», a la que las leyes civiles deberían conformarse para no traicionar la «naturaleza» del hombre. De aquí surgen las luchas contra el divorcio, el aborto, las uniones homosexuales, así como la desconfianza hacia toda manipulación genética, incluso las que tienen fines solo terapéuticos (pienso por último en las posiciones de Habermas, tan caras al Papa). Por lo demás, el que la Iglesia aún no haya superado en verdad la fase del proceso a Galileo se observa en el hecho de que aun hoy las razones de quien abandona el cristianismo están relacionadas con la pretensión eclesiástica de conocer la «verdadera» naturaleza del mundo, del hombre, de la sociedad. A esta pretensión se vincula el siempre renovado debate sobre creacionismo y anticreacionismo, que es un tema análogo al del proceso a Galileo; ya que siempre se trata de la voluntad de afirmar que el Dios de Jesús es el autor del mundo material y, por lo tanto, la fuente de las leyes que lo regulan, una suerte de relojero supremo que, entre otras cosas, siempre necesita de una teodicea, porque no solo no debería poder hacer milagros, sino que sobre todo debería explicarnos por qué permite tantos males en el mundo. Desde este punto de vista, las reflexiones de los teólogos judíos después de Auschwitz deberían enseñar algo también a los teólogos cristianos: no solo que Dios no puede ser omnipotente y bueno al mismo tiempo, sino también y sobre todo que tal vez ya no puede pensárselo como el demiurgo platónico, como el productor del mundo material y, por consiguiente, responsable supremo de su (a veces pésimo) funcionamiento. Si hoy la defensa del creacionismo —incluso contra Darwin y la (bastante) probada teoría de la evolución— es una piedra de escándalo que induce a no aceptar el cristianismo, es siempre la misma piedra de escándalo que aquella con la que tropiezan muchos creyentes para quienes la ética sexual y familiar predicada por el Papa es inaceptable desde el punto de vista racional, tal como fue por completo inaceptable la prohibición de usar preservativo tantas veces reafirmada por Juan Pablo II, sin considerar los efectos en potencia homicidas de tal prohibición —y que quizá tuvo en realidad— en un mundo devastado por el SIDA. Una vez más, aquí encontramos, bajo formas diversas, el «escándalo» de una

predicación cristiana que pretende dictar la «verdad» sobre cómo «están de veras» las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la familia. Es decir, Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia.

No tener en cuenta estas dificultades, el «escándalo» que la propia predicación de la Iglesia (por no hablar de la inmoralidad de la que tan a menudo se manchan sus ministros y jerarcas) constituye para quien se esfuerza por creer en Jesucristo, significa pecar de fundamentalismo. No sé si esto pueda valer para todos los tiempos, pero me parece evidente que hoy la vocación de la Iglesia es la de salirse de este fundamentalismo. La lucha contra la modernidad está alcanzando en ella niveles tan extremos que no pueden no dar lugar a la necesidad de una inversión. Hasta los creyentes que no tienen dudas y que aceptan su predicación y su disciplina corren el riesgo de hacerlo solo poniendo entre paréntesis estas posiciones de claro cariz reaccionario. Así, poquísimos entre los católicos que se declaran practicantes y asiduos a los sacramentos dicen hoy que aceptan y practican (al menos lo intentan) la ética sexual predicada por el Papa[6]. Es tan simple como que no la toman en serio, como tantos jóvenes que acuden en masa a sus discursos pero que con certeza no dejan de protegerse con el preservativo en sus relaciones sexuales. Si, tal como me parece innegable, este es un retrato bastante fiel de la situación, puede decirse que el esfuerzo de la Iglesia jerárquica por combatir la secularización haciendo más rígida y explícita la disciplina tiene un efecto paradójico: es decir, tiende a crear en los fieles una actitud de resignada aceptación, que no se distancia de la jerarquía solo porque no la escucha de veras en profundidad. Aquí regresan a la mente tantas cosas que se han dicho durante siglos sobre el modo «mórbido» de creer y de practicar la religión en particular de los católicos de Europa meridional, que también se ha considerado siempre una forma de religiosidad menos «seria» que la que inspiró la Reforma protestante y luego las grandes guerras de religión de la modernidad. Incluso la misa y las oraciones comunes traducidas a las lenguas nacionales habían sido pensadas para provocar en los fieles una actitud de adhesión más consciente a los contenidos de la doctrina, en oposición a un cristianismo profesado como simple y llana pertenencia a una cultura compartida y nunca puesta en

discusión. Hoy, ante el daño que el fundamentalismo produce también en el mundo cristiano, al reavivar por ejemplo la disputa entre ciencia y fe o entre Estado e Iglesia sobre tantos puntos de la legislación civil (pensemos en el antes mencionado campo de la bioética), es lícito preguntarse si la religiosidad «mórbida» del catolicismo tradicional no deba tanto combatirse sino más bien favorecerse. Si la Iglesia continúa pensando la fe como un depósito de verdades más ciertas que las que asegura la ciencia, por ejemplo, profesando aún un creacionismo más o menos literal o pretendiendo imponer a las instituciones estatales su propia «antropología bíblica», terminará fatalmente por sucumbir, en un mundo donde la ciencia y la conciencia de los derechos son un patrimonio cada vez más común. Hablar de un Dios kenótico, o «relativista», significa tomar en consideración que la época de la Biblia como depósito de «saber» verdadero, garantizado por la autoridad divina ha pasado por completo, y que esto no es un mal al cual intentar adaptarse en espera de poder combatirlo con mayor decisión, sino que forma parte de la propia historia de la salvación. Un gran filósofo católico italiano, Gustavo Bontadini, quien por años fue profesor de la Universidad Católica de Milán, solía decir que la Iglesia cuando es minoría habla de libertad y cuando es mayoría habla de verdad. La insistencia —todavía de la encíclica «Deus caritas est»— en la inseparabilidad de la caridad con respecto a la verdad es un signo de que la Iglesia de todas formas siempre tiene nostalgia de su propia condición de mayoría, en la cual puede hacer valer para todos la verdad así como ella considera que la posee por don divino. Pero ¿cómo pensar que el mundo actual, y el del futuro cercano, se dirige a una condición de aceptación cada vez mayor de la verdad católica, o sea, a una situación «mayoritaria» de la Iglesia de Roma? Hoy son muchos los signos que indican un acercamiento entre las grandes religiones. Sin embargo, en la medida en que existe tal acercamiento, este no ocurre en el plano de la doctrina, de los dogmas. ¿De veras pensamos nosotros, los cristianos, que la humanidad se salvará solo cuando todos los hombres crean que Dios es trino y uno, y que la virgen santísima fue elevada al cielo en cuerpo? No se trata de pedirle al Papa un mayor «realismo», que debería inducirlo a pretender menos de las otras religiones para acercarlas más al mensaje de Jesús. Nos parece que es un

momento en la historia de la salvación cristiana de despojar el mensaje evangélico de todo lo que lo mantiene alejado de los hombres de las diferentes culturas que se encuentran y desencuentran de forma explícita en nuestro tiempo. Es la encarnación entendida como *kénosis* la que se realiza hoy de modo más pleno, ya que la doctrina pierde tantos elementos de superstición que la han caracterizado en el pasado, remoto y reciente. La superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es «conocimiento» objetivo; ante todo de Dios (¿de veras él quería revelarnos cómo es su «naturaleza»?), y luego de las leyes de lo «creado», de las cuales derivan todas las normas de la vida individual y colectiva. Tal superstición también puede ser un inocente apego a ideas del pasado, pero con mucha más probabilidad tiene que ver con una tendencia al autoritarismo que nunca desapareció de la tradición de la Iglesia. En efecto, puesto que pretende comandar en nombre de la «naturaleza» de las cosas y del hombre, es que la Iglesia puede intentar imponer sus propios principios incluso a quienes no son creyentes, en oposición al principio de laicismo, de tolerancia y de la caridad misma.

Aunque se mira la situación general del mundo y no solo la historia del cristianismo, la idea de la *kénosis*, que para los cristianos es el sentido mismo de la encarnación y, por lo tanto, está en el centro de la historia de la salvación, se impone desde el punto de vista del destino de la metafísica. La disolución de las razones del fundamentalismo es un hecho general; en la teoría de Heidegger, como se sabe, la metafísica está destinada a finalizar en el momento en que culmina su dominación. Es una tesis muy análoga a la de Adorno, según la cual la «verdad» de la tesis hegeliana por la que solo «el todo es lo verdadero» se invierte en el preciso momento en que la «totalización» de lo real deviene un hecho. Así, la metafísica, según Heidegger, culmina y finaliza en el mundo del *Ge-Stell*, de la organización total que se realiza en el capitalismo tardío y en la dominación de la razón calculante. En este punto se hace imposible pensar el ser como racionalidad objetiva ya que, así pensado, este no sería otra cosa que la fundación de la inhumanidad del mundo donde todo es solo funcionamiento predeterminado de un colosal mecanismo insensato.

Vista bajo esa luz, la *kénosis*, que es el sentido mismo del cristianismo, significa que la salvación consiste ante todo en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad necesaria, fundamento. También pensar a Dios como «creador» del mundo material forma parte de esa concepción metafísica de lo divino que hoy se ha vuelto improcedente precisamente a causa del totalitarismo realizado (en la sociedad disciplinaria que se instaura cada vez más con la integración económica y con el control capilar determinado por las nuevas tecnologías informáticas). Un Dios «diferente» del ser metafísico ya no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite diversidad doctrinal alguna. Por eso puede llamársele un Dios «relativista». Un Dios «débil», si se quiere, que no devela nuestra debilidad para afirmarse (contra las expectativas racionales, con el misterio al que deberíamos someternos, con la disciplina eclesiástica que deberíamos aceptar) a su vez como luminoso, omnipotente, soberano, tremendo, según los rasgos propios del personaje (amenazante y asegurador) de la religiosidad natural-metafísica. Es a la experiencia de un Dios diferente a este a la que son llamados los cristianos en el mundo de la multiplicidad explícita de las culturas, al que no puede ya contraponerse, violando el precepto de la caridad, la pretensión de pensar lo divino como absoluto y como «verdad».

Nihilismo, sexualidad y cristianismo posmoderno

La importancia de la sexualidad en la vida humana es una creencia que está desapareciendo de forma progresiva. Aquellos que aún creen en esto son solo los psicoanalistas y los sacerdotes, no solo católicos. Como es obvio, se trata de una paradoja, que tiene sin embargo una validez literal en la medida en que estas dos «categorías» de «creyentes en el sexo» son, de hecho, los representantes de la autoridad social y de la «norma» imperante de un orden que aún se basa con fuerza en la regla edípica, que gobierna la reproducción de la vida social y la autoconservación de la sociedad. La fuerza de esta normalidad social depende de la falta de un modelo

alternativo de familia, de educación, de teoría y práctica de la autoridad. Los conservadores afirman que esa falta es la que prueba que el orden «edípico» es el único natural. Como italiano, todos los días me encuentro ante el «naturalismo» de la Iglesia católica, pero me imagino que en los Estados Unidos, por no hablar del mundo islámico, la situación no es muy diferente. La campaña de la Iglesia italiana contra la propuesta de ley que legitimaría las así llamadas «uniones de hecho», parejas no casadas heterosexuales u homosexuales, se basa como tal en la convicción de que la familia es «por naturaleza» heterosexual. Por lo tanto, el Estado no debe reconocer derecho alguno a uniones diferentes a este modelo natural; de otro modo, promovería la disolución de la base de todo el orden social que es salvaguardado solo por la unión monogámica, heterosexual, reproductiva y (si es posible) indisoluble que en el Occidente cristiano es la familia tradicional. Existe al menos un importantísimo punto en la obstinación con la cual la Iglesia sigue condenando, entre todas las perversiones, a la homosexualidad; y no se trata solo de una cuestión de disciplina interna, como podría sospecharse, dados todos los escándalos de pedofilia de reciente descubrimiento en muchos ambientes católicos y los obvios problemas existentes en todas las instituciones masculinas como los seminarios. El punto es que la Iglesia tiene clara conciencia de que la defensa de la legitimidad exclusivamente reproductiva de la sexualidad es un elemento esencial de su pretensión de representar el orden «natural» establecido por el propio Creador, que fue perturbado por el pecado original pero que Jesús restauró, confiando la administración de la salvación, a través de los Sacramentos y de la enseñanza de la verdad, a la Iglesia misma. Dentro de la lucha contra los «matrimonios» homosexuales la Iglesia comprende muchas intenciones distintas: en lo fundamental, y a menudo de forma legítima, la defensa de la «naturaleza» del ser humano, que aquella ve amenazada por las biotecnologías, por la manipulación genética, etc. En esta línea, la Iglesia ha encontrado a un reciente aliado por completo inesperado, vale decir, Jürgen Habermas, quien ha comenzado a hablar de «naturaleza humana», cosa bastante sorprendente para un filósofo que siempre ha defendido una visión historicista del ser humano, por ende, hegeliano-marxista. Las preocupaciones de Habermas solo son en parte

similares a las del Papa: para Habermas, defender la naturaleza humana significa ponerle límites a la reducción de la vida humana, del cuerpo, de los embriones, del código genético, etc., a meras mercancías que en el futuro puedan ser patentadas, vendidas y compradas en el mercado. Para el Papa, se trata de permanecer fieles a la esencia del ser humano así como ha sido establecida por Dios Creador. En este último caso la Iglesia sigue siendo, una vez más, la autoridad que impidió a los biólogos hacer autopsias en la Edad Media y que, en general, se opuso en todas las épocas a los esfuerzos de los científicos por conocer mejor la naturaleza y por manipularla con la técnica para el bien de la humanidad. Es esta la razón por la cual la Iglesia se ha interesado tanto en la sexualidad; según leemos en uno de los últimos documentos episcopales italianos, la sexualidad para ellos es algo «que no puede cambiarse», una suerte de límite natural que debe respetarse también, o precisamente, porque no puede cambiarse. Aquí encontramos el frecuente error naturalista en el que se basa gran parte de la ética católica, una clara violación de la así llamada ley de Hume (derivar una norma de un hecho). Ahora que se está haciendo cada vez más posible cambiar incluso este aspecto de la naturaleza y que el «hecho natural» no es más un hecho, ¿dónde debemos buscar la voluntad de Dios? Todas estas observaciones sobre la sexualidad, sobre la naturaleza, sobre la voluntad de Dios tienen un fuerte vínculo con el tema del nihilismo y de la posmodernidad. El punto que he desarrollado aquí es que el nihilismo es la interpretación, o versión, posmoderna del cristianismo, en mi opinión, la única capaz de salvarlo de la disolución o de un final violento en una guerra religiosa universal. Puesta en otros términos, la muerte de Dios anunciada por Nietzsche no es otra cosa que la muerte de Jesús en la cruz. La muerte de Dios significa, en Nietzsche, la disolución final de los valores supremos y de la creencia metafísica en un orden del ser objetivo y eterno, o sea, el nihilismo. No repetiré aquí todos los desarrollos del concepto de nihilismo dentro de la teoría de Heidegger sobre el final de la metafísica; solo quiero mencionar que la lucha de Heidegger contra la metafísica no era teórica, ya que estaba motivada desde el punto de vista ético por el rechazo a aceptar el orden social y político totalitario (la *Verwaltung* total de la Escuela de

Fráncfort) que estaba creándose sobre la base de la fase culminante de la metafísica (positivismo, cientificismo, etc.).

El nihilismo es cristianismo en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden «natural» sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma «natural». Ahora bien, cuando la Iglesia defiende el orden natural de la familia reproductiva monogámica contra cualquier acto de caridad hacia las personas (¡por naturaleza!), homosexuales, o prohíbe el sacerdocio a las mujeres (de nuevo, en nombre de una supuesta vocación natural de la mujer), demuestra una preferencia por el Dios del orden natural contra el mensaje de Jesús. No sorprende que una Iglesia orientada en esa dirección también sea por «naturaleza» reaccionaria, siempre del lado del (des)orden existente, excepto en el caso de que ese orden viole los derechos específicos del clero: véase la historia italiana de finales del siglo XIX y de los Pactos Lateranenses entre la Iglesia y el Estado italiano en 1929. Según la profética enseñanza de Joaquín de Fiore en la Edad Media, la historia de la salvación atraviesa momentos y fases. Sirviéndonos con libertad de su terminología, podemos decir que estamos viviendo en la época del Espíritu. Es decir, que vivimos en una época que a través de la ciencia y la tecnología puede prescindir de la metafísica y del Dios metafísico, en una época nihilista. Una época en la que nuestra religiosidad puede desarrollarse en la forma de una caridad que ya no dependa de la verdad. Ya no hay razón alguna para decir que «*amicus Plato sed magis amica veritas*», el principio sobre cuya base la Iglesia (las Iglesias) en el pasado mató a todo tipo de herejes. No existe (no debería existir) nada más que caridad y acogida para con el otro.

Volvamos a nuestro punto. En la época del Espíritu, o sea, en la época del final de la metafísica, ¿por qué tantos creyentes cristianos aún deberían preocuparse por el «orden natural»? El orden natural, desde un punto de vista ya no metafísico (objetivista, autoritario, reaccionario), no es otra cosa que el modo en que con frecuencia marchan las cosas; recordemos que incluso un pensador metafísico como Kant basaba la necesidad de una vida después de la muerte en el rechazo del desorden ético de esta naturaleza.

Sin embargo, ¿qué decir del Dios Creador? Uno de los principales puntos de controversia entre pensamiento cristiano y ciencia (moderna o hasta premoderna) siempre ha sido la cuestión de la creación. ¿Todavía es así? ¿Todavía podemos creer que Jesús fue persuadido de ser *el* hijo de Dios Creador en este sentido? Hoy todos estamos más o menos de acuerdo en que incluso la calificación de Dios como Padre puede ser desmitologizada sin poner en riesgo nuestra fe cristiana. ¿No podría ser lo mismo para lo que respecta al origen del mundo material? Existe verdad en la tesis positivista según la cual el desarrollo de las ciencias naturales reduce de forma progresiva el campo de la teología. La investigación sobre los orígenes del mundo material es una cuestión científica, como las leyes de la astronomía y la opción entre modelo ptolemeico y modelo copernicano. La Biblia no es un manual de ciencias naturales. Incluso la Iglesia ya da esto por descontado, al haber decidido que Galileo no debía ser condenado. Imaginad cuán diversa podría ser la fe cristiana si no tuviera como misión defender una «descripción» específica del modo en que se formó el mundo. El inevitable impacto ateísta de los conocimientos cosmológicos modernos (la larga historia del mundo físico, la posible multiplicidad de los universos, la vida extraterrestre, etc.) podría eliminarse de forma radical. La revelación cristiana se preocupa tan solo de la posible salvación de nuestra alma, la cual ya no se piensa, en términos de supervivencia, sino más bien como experiencia de plenitud en la vida terrenal, a la luz de una esperanza de resurrección, la Parusía. ¿Cuántos cristianos todavía hoy creen al pie de la letra en una vida después de la muerte, imaginada como continuación de la presente con el agregado de una beatitud o de un castigo eternos? «*Regnum Dei intra vos est*» muy bien podría querer decir que la vida eterna en la Gracia es algo de lo que se tiene experiencia aquí y ahora. En ese sentido, se combate el impacto ateo de la cosmología moderna, refutando las pretensiones de objetividad y, por lo tanto, de verdad de la ciencia natural experimental. Esta funciona sobre la base de paradigmas que no pueden considerarse «una mirada desde ningún lugar»; el juego lingüístico de la ciencia no tiene nada que ver con el de la religión, ninguna de las dos puede arrogarse el derecho de decir la última palabra. Aún soy de esta opinión. Sin embargo, admito que mi posición ante la «objetividad» de las ciencias

naturales puede ser mucho más mórbida si me doy cuenta de que no debo temer a la cosmología científica como amenaza a mi fe.

En muchos sentidos, lo que la Iglesia (católica) está haciendo hoy en relación con la sexualidad y, más en general, en su defensa de la «naturaleza» (familia, manipulación genética, antropología bíblica…) es lo mismo que hizo contra Galileo y la cosmología copernicana. El Papa quiere imponer una visión del mundo natural que de continuo es desmentida por las ciencias, basta con tomar el ejemplo del creacionismo contra el darwinismo. Es muy posible que también el darwinismo sea desmentido, pero con seguridad no sobre la base de la «verdad» literal del texto del Antiguo Testamento.

Entonces, ¿en verdad podemos prescindir de la mitología bíblica, veterotestamentaria y neotestamentaria? No lo creo. No desearía una Iglesia sin santos ni rituales de Navidad y de Pascua, pero no quiero ser obligado a aceptar una doctrina elaborada como la de la transustanciación para poder ir a misa. Tomar la mitología cristiana como si fuera una descripción de la realidad alternativa a la de las ciencias es un abuso autoritario que la Iglesia debería abandonar, para evitar escandalizar a los fieles.

Volvamos al tema central de la sexualidad. Como la institución de la familia en la historia, también la sexualidad ha sufrido profundas transformaciones, en términos de prácticas culturales y de libertad de los individuos. ¿Por qué, por ejemplo, un cristiano no debería aceptar que se es libre de cambiar el propio sexo? En cuanto a los abusos que Habermas teme, tanto así como para devenir «papista», tratemos de ser claros.

Habermas piensa que es una violación de la naturaleza, de la libertad «natural» del neonato, una manipulación genética que lo o la predispusiera a orientarse de modo especial hacia una actividad (convertirse en músico y no, por ejemplo, en piloto, entre otros casos). Sin embargo, sobre esta base, también debería impedirse a los padres toda intervención dirigida a prevenir que el recién nacido contraiga cáncer u otra enfermedad, o cualquier otra deformidad grave. Ejemplos como este demuestran que es imposible, e inhumano, decidir cuestiones bioéticas basados en el «respeto a la naturaleza». Aunque estos criterios pueden ayudar, cada vez se hace más evidente que las preocupaciones de Habermas solo pueden afrontarse

mediante un esfuerzo legislativo concreto, que se base sobre todo en el consenso de todas las personas con un interés directo en el asunto. Soy consciente de que también esto parecerá un criterio demasiado simplista y limitado, pero una discusión más específica de la cuestión podrá demostrar que pueden establecerse buenas normas en el campo bioético sin hacer referencia a criterios vagos como el de «naturaleza».

Para un cristianismo no religioso

Comencemos por algunas observaciones que pueden ayudarnos a comprender qué significa interpretación y qué papel cumple esta en el conjunto de lo que llamamos conocimiento. Al conocer elijo siempre una perspectiva. ¿Cómo se comportan los científicos? Han elegido prescindir de sus intereses privados pero describen solo lo que se refiere a su ciencia, por lo tanto, nunca lo saben todo. Por otra parte, un mapa que reproduzca con exactitud el territorio es inútil por completo.

La objeción que Heidegger dirige a la metafísica está motivada también y sobre todo por esto, por la importancia de que incluso al decidir ser objetivos, asumimos siempre una posición definida, *definida*, es decir, un punto de vista que limita pero que también ayuda de modo decisivo a nuestro encuentro con el mundo. Ahora bien, la crítica de Heidegger a la metafísica, en cuanto a la pretensión de definir la verdad como dato objetivo, parte de aquí y luego apunta a los aspectos ético-políticos de la metafísica: la sociedad «racionalizada» de principios del siglo XX contra la cual lucharon las vanguardias históricas de esa época. Heidegger se dio cuenta de que también la pretendida objetividad de las ciencias (es lo que dice Lukács bajo un perfil marxista) está inspirada en un interés determinado, por ejemplo, el de describir el movimiento de los gases de modo que otros puedan hablar de él por igual y desarrollar ese conocimiento. A los científicos no los motiva el impulso de la verdad, no es posible imaginar la relación entre mundo y conocimiento como mundo y espejo del mundo, sino como mundo y alguien que está en el mundo y se

orienta en él utilizando «sus capacidades cognoscitivas», o sea, eligiendo, reorganizando, traficando, etc.

El concepto de interpretación aquí es todo: no existe experiencia de verdad que no sea interpretativa; no conozco nada si no me interesa, pero si me interesa es evidente que no lo miro con desinterés. En Heidegger este concepto tiene lugar también en su reflexión sobre las ciencias históricas, como se observa al leer las primeras partes de *Ser y tiempo* o tantos otros escritos de aquellos años. Soy, pues, un intérprete porque no soy alguien que mira al mundo desde el exterior; yo miro el mundo exterior porque estoy dentro. Sin embargo, si estoy dentro, mi interés es muy complicado. No puedo decir con exactitud cómo están las cosas, sino solo cómo son desde este punto de vista, cómo me parecen a mí y cómo creo que son. Si un experimento motivado por una idea mía funciona, no significa que he agotado el conocimiento objetivo sobre ese aspecto de la realidad. En todo caso, tal como luego ha comprendido también la filosofía de la ciencia, he hecho funcionar el experimento según ciertas expectativas y ciertas premisas.

Cuando realizo un experimento, ya tengo un conjunto de criterios e instrumentos gracias a los cuales puedo entender con alguien que no piensa como yo si mi experimento funciona o no. Sin embargo, los criterios y los instrumentos no están en discusión desde su inicio. Ningún científico estudia toda la física desde el principio, casi todos confían en los manuales y a partir de ahí desarrollan algo diferente. Este es un dato de hecho aceptado. ¡Que los científicos no vengan luego a contarnos que lo que hacen es describir el mundo de forma objetiva! Describen el mundo con instrumentos rigurosos que no obstante son determinados e históricamente calificados. Como es natural, no todos suscribirían esta frase, lo sé muy bien, pero no es tan inverosímil que la posibilidad de verificar una propuesta o de falsificarla (como diría Popper, pero ahora ambas cosas pueden ser equivalentes) dependa del hecho de que hablamos el mismo lenguaje, usamos instrumentos análogos, tomamos las mismas medidas, etc. De otra manera, no nos entenderíamos. Este conjunto de premisas y paradigmas no lo hemos inventado desde cero, lo hemos heredado. Todo eso es la interpretación: estar dentro de una situación, afrontarla como

alguien que no viene de Marte sino que tiene una historia, pertenece a una comunidad. Hay quien afirma que estudiar la física no es estudiar la verdad de la física, sino que es como adiestrarse y convertirse en miembro de una sociedad secreta o pública. No es, entonces, tan inverosímil: para hacer comprender a alguien una demostración científica, antes es necesario enseñarle los rudimentos. ¿Estos rudimentos son el saber natural o son el saber de esa ciencia en particular que también podría ser diferente? En todo esto está de por medio la antropología cultural, el estructuralismo. Heidegger aún no conocía el estructuralismo de Lévi-Strauss, pero entre Kant y Heidegger, ¿qué hay? Está de por medio el siglo XIX, con el descubrimiento de las otras culturas y su estudio científico. La antropología cultural se remonta a la segunda mitad del siglo XIX. Según Kant, el hombre, para conocer el mundo, necesita de ciertos *a priori*, estructuras que no podemos deducir de la experiencia y a través de las cuales organizamos la experiencia. ¿Qué significa esto? Es como decir que aprendo a ver encontrando los ojos en el suelo, pero para encontrarlos debo tener otros ojos.

Los ojos —espacio, tiempo y las categorías de conexión de los juicios— los llevo conmigo, son estructuras de la razón. Sin embargo, a fin de cuentas, Kant y muchos filósofos neokantianos han pensado que la razón fue siempre igual. La antropología cultural hace madurar el discurso sobre las diferencias de las estructuras con las que culturas, sociedades e individuos diferentes afrontan el mundo. En el fondo, el existencialismo de Heidegger en el siglo XX termina por poder ser considerado un kantismo atravesado por la antropología cultural. Si soy un ser finito, nazco y muero en un cierto punto de la historia, ¿puedo entonces ser yo portador de ese absoluto por el cual puedo afirmar sin dudas que dos más dos son cuatro? Hay pueblos que comen a sus semejantes. Existen grandes diferencias en el pensamiento europeo. La primera antropología cultural admitía la existencia de otras culturas pero subrayaba que se trataba de culturas «precedentes» a la nuestra. En sustancia, los primitivos no conocen aún las matemáticas, pero nosotros llegamos a sus países, les enseñamos las ciencias e instauramos nuestros gobiernos. ¿Dónde están hoy los «primitivos»? ¿A quién podéis ir a contarle todo esto? La cuestión se configura así: la

interpretación es la idea de que el conocimiento no es el reflejo puro del dato, sino el acercamiento interesado al mundo con esquemas que también son cambiantes en el curso de la historia. ¿En esto tiene que ver el cristianismo? ¿Cómo es posible que un filósofo haya llegado a decir esto? Según otros filósofos con los que Heidegger estaba bastante relacionado, como Dilthey, el primer martillazo contra el edificio de la metafísica como objetividad lo dio el cristianismo. Según él, Kant realiza siglos más tarde lo que el cristianismo ya había afirmado, o sea, la idea de san Agustín de que *in interiore homine habitat veritas*. Es inútil intentar ver el orden de las ideas como lo veía Platón, la objetividad, la belleza del cosmos, etc. No será esto lo que nos salva, nos salvamos solo dirigiendo nuestra mirada al interior y buscando la verdad profunda dentro de nosotros. Con esto comienza, según Dilthey (Heidegger nunca lo dijo de forma explícita, pero siempre toma este esquema de la historia de la filosofía), una atención a la subjetividad que también comporta, por ejemplo, el rescate de los pobres. El «realismo literario» del mundo moderno, como decía Erich Auerbach (1946), se convierte en una expresión del cristianismo, que es una religión de la intimidad y, por lo tanto, por su tendencia, de la intimidad de cualquier hombre. En consecuencia, cada uno de nosotros es igual al resto. Por lo demás, las filosofías de la Antigüedad tardía son un poco así: tanto el epicureísmo como el estoicismo son filosofías más orientadas al sujeto. Con seguridad, en muchos sentidos es cierto que es el cristianismo el que pone en discusión la perentoriedad del objeto a favor de la atención sobre el sujeto. Así, dice Dilthey, se llega a Kant y a la verdad que no está en las cosas, que se presentan siempre casuales, sino que está en la razón del hombre que tiene esquemas por cuyo conocimiento nos damos cuenta de que ponemos algo de nuestra parte en conocer la verdad. También los actuales filósofos de la ciencia hablan del hecho de que los fenómenos singulares (una olla de agua que hierve a cien grados) no se conocen mejor, como fenómenos singulares, cuando la ciencia llega a generalizarlos en fórmulas. Al generar fórmulas matemáticas, la ciencia de algún modo trasciende el fenómeno singular y lo sitúa dentro de un sistema por completo artificial. Es decir, el termómetro no me sirve para conocer mejor la ebullición de esa agua, me sirve para generalizar este discurso en un

ámbito un poco más amplio. La abstracción no significa —como pensaba, no sé hasta qué punto, la filosofía medieval proveniente de Aristóteles— mirar en profundidad el fenómeno y descubrir su esencia. La esencia a la que llegamos es la estructura general de un cierto mundo de fenómenos, que se hace verdadera de algún modo cuando prescindo de la individualidad. No siempre estoy mirando esa olla sino que tomo medidas, las relaciono y creo un sistema. Esto, en el fondo, es una vez más un modo de pensar kantiano. De acuerdo con la inmediatez de lo que veo, construyo un sistema hecho de vínculos, conexiones, cálculos: todo esto es la verdad de Kant. Después de la antropología cultural, después de las reflexiones sobre la finitud de la existencia, quizá también la matemática sea una matemática.

A principios del siglo XX aparecen las matemáticas alternativas, las geometrías no euclidianas. No sé por qué alguien inventa esta categoría, pero se trata de sistemas, de conexiones lógico-matemáticas que funcionan, en las que es posible demostrar teoremas. Cuando se descubre que tal vez puedan aplicarse a ciertos fenómenos naturales más que a otros (hay quien dice que ciertas geometrías no euclidianas se aplican mejor a los espacios cósmicos), se comprende que pueden existir lenguajes diferentes que tratan fenómenos diferentes de diverso modo.

Wittgenstein, quien no era lo que se dice amigo de Heidegger —no creo que Heidegger lo hubiera leído jamás—, dice, por ejemplo, que si alguien me presenta un cálculo que arroja resultados diferentes a los míos, siempre puedo preguntarme si es errado el cálculo o si está aplicándose un lenguaje matemático diferente. Esto ya es un modo de aceptar la idea de la interpretación. Por lo tanto, no es cierto que, si aceptamos la regla de la interpretación, «todo vale» y cada cual puede decir lo que le parezca. Sin embargo, de cualquier manera existen reglas relacionadas con ese lenguaje: es todo el discurso del segundo Wittgenstein sobre los juegos lingüísticos, según el cual todo lenguaje es como un juego que tiene sus reglas. No podéis aplicar a un *scopone scientifico*[7] las reglas de la brisca y, si jugáis al *scopone scientifico*, es posible establecer que habéis cometido un error, habéis violado normas, aunque esto no significa que el único juego posible sea el *scopone*. Muchos historiadores de la filosofía consideran que eso fue hecho posible en el mundo moderno por el advenimiento del cristianismo.

También podría tratar de argumentarlo con menos refinamiento filosófico. Por ejemplo, santo Tomás sabía muy bien que Aristóteles creía en la eternidad del mundo y decía que habría sido más racional creer en la eternidad del mundo. Sin embargo, desde el punto de vista de la revelación, eso no era posible: si predicáis una religión de la creación libre, de la salvación, de la gracia, del milagro, la objetividad incomoda un poco, puesto que la objetividad metafísica, la definitiva, es esa estructura que una vez descubierta sabemos muy bien que es así y que solo puede ser así. En consecuencia, el cristianismo es una doctrina de la interpretación por muchas razones. Una de ellas es que dirige su mirada al interior y, dicen los historiadores del pensamiento, hace que poco a poco llegue a comprenderse la subjetividad a la manera de Kant. En el fondo, si hoy es posible teorizar esto, es porque vivimos en una civilización cristiana (si bien ya no vivimos en la cristiandad en sentido pleno). Todo el discurso de la creación que la Biblia nos presenta bajo forma mitológica se opone a la metafísica compacta de Platón, Aristóteles, etc., y no solo a ellos. En el Nuevo Testamento existe también ese episodio extravagante del descenso del Espíritu Santo sobre María virgen y los apóstoles… ¿Qué significa esto? Responde a una promesa de Cristo que dice: «Os he dicho esto pero ahora me voy al Padre, no obstante, os enviaré un espíritu consolador que os enseñará todo lo que os he dicho». Esto, en mi opinión, justifica la transformación histórica de las verdades cristianas: el mensaje del cristianismo es verdadero porque Cristo mismo se presenta como alguien que interpreta una escritura precedente (lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento), y el Antiguo Testamento mismo es muy misterioso. Es muy difícil creer que Moisés escribiera en sus tablas mientras Dios le explicaba desde lo alto. Es cierto que no puede decirse que con el Nuevo Testamento haya comenzado la hermenéutica, porque todo el Antiguo Testamento y el judaísmo en general son fruto de interpretación y reinterpretación de los escritos. Por ejemplo, Walter Benjamin, quien fue una gran figura de la filosofía del siglo XX, lo pensaba todo en términos talmúdicos, o sea, en términos de comentario a cualquier palabra transmitida. El origen de la idea de interpretación está, pues, cada vez más atrás. Los evangelistas escriben no antes del año 60 después de Cristo, bastante después de la muerte de

Jesús. Una de las razones por las cuales Heidegger eligió comentar, en su curso sobre la fenomenología de la religión (1920-21), las Cartas a los Tesalonicenses es porque son los más antiguos documentos neotestamentarios, mucho más antiguos que los Evangelios. Esto no significa mucho, salvo que los Evangelios (los que tomamos por escritura que no puede cambiarse) ya son relatos escritos de enseñanzas transmitidas de forma oral en la comunidad cristiana. ¿Qué deduzco de todas estas premisas confusas (en las que pueden entreverse las reflexiones no solo de Heidegger sino también de René Girard)? Que el cristianismo es un estímulo, que es un mensaje de liberación respecto de la metafísica. Es algo eterno. La metafísica nunca habría debido existir: ¿Aristóteles se había equivocado? No me pronunciaría tanto sobre este punto, ya que de lo contrario estaría haciendo un razonamiento metafísico típico. Es decir, llegaría a afirmar que es eternamente cierto que la metafísica es un error. Eso no puedo decirlo, pero no puedo decir casi nada, si no respondiendo a los mensajes de palabra, de tradición. Si quisierais preguntarme: «¿Pero por qué está usted tan convencido de que puede predicarnos estas cosas si no es un metafísico?», yo diría: «¿Habéis leído a, b, c, d?». En resumen, los únicos argumentos que puedo esgrimir son argumentos de tipo no tradicionalista sino de transmisión, de lenguaje, de clásicos que compartimos. Cuando digo que estoy convencido de que Dios me ha creado, solo consigo pensar que sin la textualidad bíblica mi vida de ser pensante en este momento carecería de sentido. Sería como quitar a Dante de la historia de la literatura italiana. Sin embargo, Dante está hecho de tal modo que si no habéis leído la Biblia no entendéis nada; mientras que la Biblia la podéis leer incluso sin haber leído a Dante o a Shakespeare. Lo cual quiere decir que profesar la fe en el cristianismo es antes que nada profesar la fe en el carácter ineludible de cierta textualidad que nos es transmitida. Yo no sería el que soy, tal vez sería algo diferente, pero es inútil que comience a pensar que «también podría ser un indígena del Amazonas». Si reflexiono sobre mi existencia, debo darme cuenta de que sin la textualidad bíblica, no me quedarían instrumentos para pensar, para hablar. Hay una frase de Croce que con frecuencia comento, forzándola en muchos modos diferentes: «No podemos no decirnos cristianos». No

podemos decirnos sino hablando como cristianos, porque no logramos formularnos, o sea, no logramos articular un discurso dentro de nuestra cultura si no es aceptando ciertas premisas. ¿Y entonces Voltaire? Voltaire era un buen cristiano, reivindicaba la libertad contra el autoritarismo, y quizá mejor que los jesuitas de la época. Por eso tal vez el cristianismo deba ser no religioso. En el cristianismo existe una virtualidad de liberación que en lo fundamental también es liberación, digámoslo de forma escandalosa, de la verdad. Si existe una verdad objetiva, siempre existirá alguien que esté más cerca de ella que yo y que se atribuirá el derecho-deber de imponérmela. Miremos a nuestro alrededor: todos los autoritarismos se basan en pretensiones de tipo metafísico, pero es difícil que un autoritarismo de gobierno o filosófico os explique que es mejor actuar de cierto modo en vista de que es de vuestro interés. Si le hubiéramos dicho a Bush que el riesgo de la guerra en Iraq era enorme, él habría respondido: «Pero es que aquellos son unos bandidos». Que sean bandidos podemos incluso intentar entenderlo, pero basados en un código que ha establecido él. ¡Hasta la declaración 1441 de la ONU es de la ONU, del Consejo de Seguridad, o sea, de los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, no es del Padre Eterno! ¡Es la única forma de legalidad mundial que tenemos, pero es que tampoco podemos exagerar su sacralidad! Por lo tanto, basándonos en ese código no podemos hacer una guerra preventiva. Si el cristianismo no nos liberara de la verdad objetiva, ¿de veras podríais ustedes creer, siquiera en parte, siquiera de forma alegórica, lo que dice la Sagrada Escritura? En estos tiempos, siempre cito polémicamente a un colega mío de Turín: en un libro que escribió, calculó a qué altura habría debido llegar María Santísima desde su ascensión al cielo en cuerpo. Ascendió en cuerpo, pero ¿adónde fue a parar? Porque no es que haya desaparecido al momento. Para creer en el Evangelio, es preciso creer que el lenguaje no es solo denotativo de realidades objetivas. Existe también un lenguaje diferente que dice otras cosas, que habla de esos famosos paradigmas sobre cuya base luego interpretamos de forma objetiva la naturaleza. Del mismo modo que cuando afirmo que «para conocer, para probar una proposición científica necesito tener instrumentos preliminares», pero no hago ciencia de ellos, ya que de lo contrario debería tener otros y

otros más aún; así mismo hablaré, pues, en términos de discurso sobre los valores, de proyecto, de coherencia con el lenguaje que he heredado. No puedo hablar desde fuera de cierta tradición lingüística, de cierta enciclopedia, de cierto diccionario, y esas son las bases de mi existencia. Por lo tanto, también puedo entender el lenguaje del Evangelio como aquel que me comunica algo que no es óntico, no está dado en el mundo exterior y tampoco pretende ser interpretado de manera realista, pero que (me) habla de mi destino. Cuando se dice «te amo», este «te amo» no describe ningún fenómeno objetivo. Esto podrá rebatirse: «Sí, porque si me toco el pulso cuando pienso en ti, siento que late más». ¿Pero en verdad sería esa la objetividad de la frase «te amo»? Es cierto entonces que ese discurso de la interpretación, de la existencia, madura en una progresión histórica que es también la progresión histórica de la cultura y de la ciencia occidentales. Hasta Galileo no era tan fácil ser kantianos en la ciencia, en el sentido de que los científicos aristotélicos, descritos de modo un tanto caricaturesco, recogían todas las tortugas y después desarrollaban la teoría de la tortuga, no aplicaban fórmulas matemáticas. Solo con la ciencia moderna, con Bacon, pero sobre todo a partir de Galileo, se construye ese mundo que parece hecho a propósito para la filosofía de Kant, pero también para confirmar lo que dice Dilthey del cristianismo, que se hace consciente de nuestra acción sobre el mundo. ¿Adónde vamos a parar? Vamos hacia la secularización, que también puede llamarse nihilismo, o sea, la idea de que el ser objetivo poco a poco se ha consumido. En la bellísima página ya mencionada («Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», véase más arriba, Cap. 1, «Política sin verdad») del *Crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche (1889), se cuenta esta historia: primero existe la idea del mundo verdadero, y era el mundo de las ideas platónicas; luego el mundo verdadero se convirtió en el mundo prometido a los justos después de la muerte (el paraíso); después se convirtió en el mundo de Descartes que era ya la evidencia de las ideas claras y distintas (pero solo en mi mente: si luego existe Dios que me protege del error, aquellas también son verdaderas); por fin, en el positivismo, se ha convertido en el mundo de las verdades verificadas por vía experimental y por lo tanto producidas en un experimento por los propios experimentadores (cada vez es más difícil

imaginar el experimento científico como el de alguien que mira la naturaleza; en cambio, la estimula, la irrita, quiere hacer que se logren ciertas cosas). En este punto, el mundo se ha convertido en una historia que nos contamos entre nosotros. Es difícil aceptar todo esto, pero así es el mundo en el que vivimos. Ya no vemos la naturaleza, vemos sobre todo nuestro mundo, organizado a través de un conjunto de entidades que son tecnológicas. Cuando hablamos de nuestras necesidades «naturales», en ellas incluimos el ascensor y el cine, que para nosotros se han vuelto, aunque no lo sean, necesidades naturales. Si debierais sobrevivir en un mundo donde estáis solo vosotros vagando en el bosque con vuestra piel de leopardo alrededor de la cintura, ¿qué razón tendríais para aceptar semejante mundo? Nuestras necesidades naturales son todas aquellas en las que estamos inmersos, que por lo general nada tienen de naturales, sino que son condicionadas por la publicidad, estimuladas por la tecnología, etc. Estamos en un mundo que se ha convertido en fábula en muchos sentidos. Si veis un incidente vial, corréis a casa para ver en la televisión lo que en verdad ocurrió, porque estabais en un punto desde el que no habéis visto demasiado bien. Esto es lo que vivimos a diario. Que el mundo verdadero se ha convertido en fábula también puede expresarse en los términos del nihilismo de Nietzsche. Se ha consumido (por suerte) la objetividad del mundo a favor de una siempre creciente transformación subjetiva, no individual, sino de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes. Esto es lo que teorizo con el pensamiento débil. Si existe una línea posible de emancipación en la historia humana, no es la de realizar por fin una esencia dada desde el inicio de una vez por todas: ¿debemos adecuarnos a la idea de hombre tal como era antes del pecado original, sobre la cual pueden existir tantas interpretaciones contrarias, incluso dentro del cristianismo? Solo debemos realizar una transformación cada vez mayor de lo natural en cultural, o de lo material en espiritual. Esto es lo que quería decir Hegel cuando hablaba de hacer del mundo la casa del hombre. Tampoco vuestra casa es solo una confusión de muebles, sino que los habéis puesto en los lugares justos, y cuando os falta algo os percatáis de ello de inmediato. Es un orden artificial creado por vosotros. Baudelaire había escrito: «Dondequiera que he visto virtud, he visto contra natura». Es

exactamente así: la naturaleza es el mundo donde «el pez grande se come al pez chico», no es para nada el lugar de las leyes y del derecho de naturaleza. En cambio, la virtud es todo lo contrario a esto: es la cultura, o sea, algo que trasciende a todo eso. En el fondo, la emancipación consiste en continuar la secularización, en cuanto a entender cada vez más el significado espiritual de la Escritura. Hemos aprendido a leer la Sagrada Escritura desde un punto de vista espiritual. Max Weber nos enseñó que el mundo capitalista está formado sobre todo sobre la base de cierta interpretación de la ética protestante. Moderar, reprimir los propios impulsos al consumo inmediato era fundamental también para la constitución del capital. El mundo moderno se formó aplicando y transformando, y tal vez también errando, el contenido de nuestra tradición, sobre todo de la tradición bíblica. ¿Hasta qué punto estamos autorizados a transformar? ¿Hacemos lo que nos parece? No, porque podemos encontrar en la propia Escritura un límite de la secularización, o sea, la guía a la desacralización, que es el discurso de la caridad. Si leéis con atención los Evangelios y a los Padres de la Iglesia, al final la única virtud sigue siendo siempre la caridad. Hasta la fe y la esperanza tarde o temprano desaparecerán. San Agustín dice: «Ama y haz lo que quieras». No es demasiado cómodo después de todo, en el sentido de que si interiorizáis este precepto, todo lo demás en verdad puede ser llamado mitología. No sé si Dios es en verdad uno y trino. Parece ser indispensable pensarlo, pero ¿quemaríamos hoy a un hereje trinitario, o sea, a alguien que no cree en la Trinidad? No, le diríamos: «Piénsalo mejor». Por lo demás, que Dios sea padre y no madre, u otra forma de parentesco, no nos lo dice nadie y es un lenguaje alegórico. Si comenzáis a pensar que esto es justo, os confundís porque no sabéis dónde deteneros. Por ejemplo, alguien como yo, ¿todavía puede rezar el padre nuestro? Sí, porque cuando rezo sé muy bien que empleo palabras que no puedo usar de forma literal y lo hago más por amor a la tradición dentro de la que me encuentro que por amor a la realidad misma. ¡Es como pretender que una tía de ochenta años comparta mis ideas políticas sobre las relaciones interpersonales! No la molesto y, más aún, cuando esté frente a ella respetaré el lenguaje heredado, respeto que se inspira más en la caridad que en el deseo de decir la verdad. Ni siquiera se

sabe bien por qué están los científicos dentro de la comunidad científica: si porque aman la verdad o porque aman estar dentro de una comunidad científica que les permite desarrollar discursos y en la cual encuentran interlocutores. Hoy un filósofo como Habermas afirma que la racionalidad consiste en presentar argumentos que puedan sostenerse de manera decente frente a los demás; no dice que es racional o en lo posible verdadero aquello que viene de lo más profundo de mí o que corresponde a la «cosa misma». La verdad no es exactamente como decía san Agustín. El «vuelve a ti mismo» de san Agustín ya es un paso adelante con respecto a la verdad del objeto. Pero si vuelves a ti, ¿no deberías también intentar escuchar «al otro como a ti mismo»? En muchos aspectos hoy no somos capaces de decir la verdad salvo cuando nos ponemos de acuerdo con alguien. He aquí un modo de resumir este pensamiento: «no nos ponemos de acuerdo cuando hemos descubierto la verdad, decimos que hemos descubierto la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo». Lo cual también significa que en el lugar de la verdad entra la caridad. Dostoievski escribía: «Si tuviera que elegir entre Jesucristo y la verdad, elegiría a Jesucristo». En ese sentido, cuando se habla de verdad, también entra en juego la violencia. No todos los metafísicos han sido violentos, pero diría que casi todos los violentos de grandes dimensiones han sido metafísicos. Si Hitler solo hubiera odiado a los judíos de su barrio, les habría incendiado la casa y punto. Pero llegado a un cierto nivel, hizo una generalización teórica de que eran una raza inferior y que estaríamos mejor si los eliminábamos a todos. Es decir, llegó a tener una teoría que consideraba verdadera, y no creo que esto sea muy difícil de comprender. Nietzsche es muy explícito en ese sentido. Según él, la metafísica es un acto de violencia, quiere apropiarse de las «terrenos más fértiles», o sea, de los primeros principios para dominar todas las consecuencias. Las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles hablan más o menos en el mismo sentido: el sabio es aquel que lo sabe todo. Y puede saberlo todo sabiendo las causas primas y sabiendo las causas primas que nos permiten controlar los efectos. Nuestra tradición está dominada por la idea de que si aferramos una entidad estable luego, por fin, podemos movernos con libertad. Sin embargo, si fijamos una entidad estable, es porque queremos obtener algún efecto o porque queremos «demostrarla»

con autoridad y dureza ante los otros. Cuando alguien quiere venir a decirme la verdad absoluta es porque quiere ponerme a sus pies, quiere dominarme. ¿Adónde va este discurso en lo que respecta al cristianismo?

Reflexionando sobre Gadamer, con frecuencia se dice que en los últimos tiempos desarrolló una especie de posición religiosa de tipo ecuménico. Se ocupaba mucho del diálogo entre las religiones, parecía que decía cosas un tanto «buenistas». Esto era, en lo fundamental, un buen resultado de su discurso hermenéutico: si no hay una verdad dada en forma objetiva a alguien de una vez por todas, alrededor de la cual deban reunirse todos por las buenas o por las malas, la verdad nace y se desarrolla en el diálogo, porque lo que Cristo vino a enseñar a la Iglesia no estaba ya cumplido del todo, estaba virtualmente en el mensaje, pero este crece con sus aplicaciones en la historia. No podéis leer a Platón prescindiendo de todas las interpretaciones. Sería absurdo, ya que con fatalidad adoptaríais una que parece más natural pero que también es histórica. Un chico de secundaria que escribe poesía es muy probable que lo haga como Pascoli. Nietzsche decía que si hay algo que os resulta demasiado evidente, debéis desconfiar de ello, con seguridad se trata de una mentira que se os ha insinuado en la cabeza. De todo podéis estar seguros menos de vuestras certezas más arraigadas, ya que con seguridad os las han enseñado vuestras tías, abuelas, la Iglesia, la autoridad, los diarios, la publicidad. El cristianismo avanza en una dirección que solo puede ser la de aligerar y debilitar su carga dogmática a favor de su carga práctico-moral. También en este sentido la caridad sustituye a la verdad. ¿En realidad deberíamos litigar, primero con los protestantes, luego llegado el caso con los budistas y con los hindúes porque no creen que Dios es uno y trino? Cuando el Papa se encuentra con el Dalai Lama, ¿se preocupa porque este irá al infierno por no ser católico? No, discuten sobre cómo aumentar el grado de espiritualidad de la humanidad y es probable que se pongan de acuerdo sobre muchas cosas. El futuro del cristianismo, y también de la Iglesia, es convertirse en una religión de caridad pura cada vez más purificada. Existe un canto de iglesia que dice: «Donde hay caridad y amor, ahí está Dios». ¿Es un discurso demasiado extravagante? «Cuando dos o más de vosotros os habéis reunido en mi nombre (pero luego debe verse si "en mi nombre"

no es la caridad misma), yo estoy con ellos». La presencia de Dios es eso. Es difícil, pues, imaginar que al final seremos dañados porque unos son budistas, otros musulmanes, etc. Somos dañados o nos dañamos ya en la Tierra cuando nos matamos unos a otros porque creemos que tenemos el Dios verdadero. Este no es el mensaje de tolerancia: es el ideal de desarrollo de la sociedad humana, o sea, la reducción progresiva de toda la rigidez que nos hace enfrentarnos a unos con otros, incluidos el instinto de propiedad, la sangre, la familia y todas las problemáticas que siempre tienen que ver con el exceso de absolutización de datos naturales contra la caridad. La verdad que nos hace libres es verdadera *porque* nos hace libres. Si no nos hace libres, debe ser descartada. Por eso me niego a admitir que el pensamiento débil, con todo lo que este significa, sea solo una especie de prédica sobre la tolerancia. Es la idea de un proyecto de futuro como progresiva eliminación de los muros: muro de Berlín, muro de las leyes naturales que son predicadas contra la libertad de los individuos, muro de la ley del mercado… Creo que es inimaginable el ecumenismo sino como un aligeramiento del peso dogmático a favor de la predicación de la caridad. Este es, pues, el discurso de la hermenéutica, el discurso de Gadamer, el discurso de muchas filosofías contemporáneas, entre aquellas que son más razonablemente aceptables.

La fe de Europa

Parece que la cuestión de la fe religiosa de Europa se plantea hoy con particular urgencia en relación con la constitución de la Unión Europea. Por una parte, entre los argumentos que se esgrimen para sostener el desarrollo de un auténtico Estado federal europeo se halla el que alude a las raíces culturales, espirituales y por lo tanto, también religiosas, comunes a los pueblos del continente. Por otra, quienes por múltiples razones prefieren un proceso de unificación más lento o, incluso, no desean ningún proceso de unificación con frecuencia subrayan que en realidad los diferentes países que pertenecen por su geografía a Europa tienen culturas distintas que no pueden ser invocadas como una razón que lleva a la integración. Por lo

demás, al reavivarse las recientes guerras étnicas, como las que bañaron de sangre a la ex Yugoslavia, la religión, junto a la lengua y a la cultura en general, fue un fuerte elemento de división más que de conciliación.

Ahora bien, es indiscutible que Europa no es una nación en el sentido romántico que se le daba al término en el siglo XIX; no tiene una lengua única, e incluso las raíces históricas de las diferentes lenguas que se hablan en el continente se articulan entre las ramas neolatina, germánica, eslava, ugrofinesa, con el apéndice de otros idiomas también distintos. Luego, la unidad cristiana de Europa es un recuerdo medieval que fue sepultado por la Reforma Protestante y antes aún por el cisma ortodoxo. Las razones ideales en las que se basa la creación de una federación europea parecen, pues, difícilmente realizable dentro de los esquemas del nacionalismo del siglo XIX; antes bien, precisamente se trata de liquidar de forma definitiva, con la Unión Europea, esa idea de nación que, si bien inspiró la conquista de la independencia y el nacimiento de muchos Estados europeos luego convertidos en democracias, también produjo daños y consecuencias negativas. Más que en la idea de una unidad espiritual profunda que debería expresarse también a nivel estatal, la Europa unida se inspira más bien en un ideal, por así decirlo, «negativo»: el de establecer vínculos que impidan la repetición de las guerras que, en siglos anteriores, enfrentaron entre sí a diferentes Estados nacionales europeos. Desde este punto de vista, la unidad de Europa es una idea del todo «artificial», es decir, que no puede apelarse a una base «natural» como sería la unidad de una nación, de un pueblo, de una lengua. Tampoco en lo geográfico Europa se define de manera clara: la expresión «desde el Atlántico hasta los Urales» es poco más que una frase retórica que se ha puesto en discusión ya desde la previsible adhesión de Turquía a la Unión Europea, por no hablar de los países de la costa sur del Mediterráneo, que este mar no separa en absoluto de Europa, ya que tanto en el pasado como hoy ha sido siempre un potente medio de comunicación y de integración.

El discurso es complejo y podría llevar demasiado lejos, pero es importante no olvidarlo si queremos preguntarnos qué significa la religión y, principalmente, el cristianismo en la Europa actual y en la del mañana. Quiero decir que no podemos partir de la idea de que el cristianismo sea

uno de los factores culturales de la unidad europea, al menos no en el sentido de definir una identidad radicada que legitimaría la unificación política, como en efecto ocurrió en la formación de los Estados nacionales modernos. Incluso las comunes y ramificadas raíces cristianas de Europa deben medirse con el carácter «artificial» de la idea de la unidad europea. En un sentido muy peculiar, que intentaré ilustrar, es cierto que esa unidad solo puede ser cristiana, pero solo con la condición de entender el cristianismo no como un factor positivo de identidad, sino precisamente al contrario, como una potente vocación de desidentificación. En términos apenas diferentes, diría que el cristianismo puede contribuir a la construcción de una Europa unida (y, por lo tanto, más pacífica, más democrática e incluso más competitiva en el plano económico) solo si desarrolla su propia naturaleza posmoderna. Y que, por otra parte, la decisión política de construir una Europa federal obliga al cristianismo a reconocer esa propia vocación posmoderna. En su papel histórico consolidado, de pluralidad de Iglesias cada una con una fuerte caracterización en el plano dogmático, disciplinario y también de gran arraigo social, el cristianismo por mucho tiempo ha sido y sigue siendo aún hoy un factor de división más que de cohesión y de unidad. ¿Las guerras religiosas que devastaron la Europa de los primeros siglos de la modernidad son en verdad un hecho del pasado? Tendemos a considerar que sí; pero si esto es verdad, y en la medida en que lo es, se lo debemos al proceso de secularización que se impuso de modo potente con la Ilustración. Ahora bien, sin embargo, las Iglesias cristianas y sobre todo la que continúa siendo el núcleo más unitario y también el más visible de toda la cristiandad, la Iglesia católica, en varios modos nunca han aceptado en verdad como un evento positivo y liberador el proceso de secularización. Es decir, no han reconocido lo que para no pocos teóricos y también teólogos parece un hecho bastante sólido: que la secularización de la sociedad moderna es un «efecto del cristianismo» y no tanto un síntoma de su abandono y disolución. Hace apenas poco más de cien años que el pontífice romano condenaba, en el *Syllabus* de Pío IX, como doctrinas falsas y peligrosas, el liberalismo y la democracia; y muchos errores políticos de la Iglesia católica en el siglo XX, comenzando por su posición con respecto al

fascismo y el nazismo, fueron motivados, mucho más que por contingentes razones de conveniencia, por la profunda desconfianza hacia toda forma de «modernización», vista como una peligrosa corriente de alejamiento de lo sagrado.

Es cierto que ni la Iglesia católica ni, por lo que sé, las demás Iglesias cristianas se encuentran hoy alineadas contra la unidad de Europa. Sin embargo, es incluso demasiado visible, ya sea en las posiciones de los representantes de la jerarquía eclesiástica o en las de los políticos que se remiten a la visión cristiana del hombre, la convicción de que la unidad de Europa puede y debe basarse en la aceptación común de la tradición cristiana. Una problemática de este tipo se puso de manifiesto hace poco, cuando, en ocasión de la formulación de la Carta europea de los derechos —un acontecimiento que merecía una mayor solemnidad y un más amplio reconocimiento también del ámbito político en los Estados de la Unión—, muchas partes lamentaron que en el preámbulo se hablara de la herencia «espiritual» de los pueblos del continente y no de forma más específica de la herencia religiosa y, más aún, cristiana. Semejante descontento solo se explica por la pretensión de que en la base de la Europa unida se encuentra la tradición cristiana formulada como conjunto de dogmas positivos, de aquellos mismos, sin embargo, sobre los que se quebrantó la unidad de la Europa medieval y por los cuales se libraron las guerras religiosas que concluyeron solo con la imposición de la secularización. No es en ese sentido dogmático que el cristianismo puede pasar a constituir las bases culturales de la identidad *moderna* de Europa. Esto se ve bien si se toma en cuenta que en varios países del continente, y no por último en Italia, una parte importante de la jerarquía eclesiástica comienza a evocar la identidad cristiana como un patrimonio que debe defenderse contra el incremento de la comunidad islámica a la que pertenecen sobre todo los inmigrantes cada vez más numerosos que se establecen en varios países europeos. El obispo de una gran diócesis italiana hace poco afirmaba que para favorecer la convivencia pacífica de los inmigrantes extranjeros de religión musulmana con los italianos, era necesario hacerles aprender no solo los rudimentos de nuestra lengua y de nuestra cultura, sino también la religión católica. Una especie de resurgimiento del principio «*cuius regio eius religio*», al cual sin

embargo el mencionado obispo no atribuye en absoluto un valor de reciprocidad, imaginando como un deber de los cristianos que pudieran emigrar a Arabia el convertirse al islamismo. El trasfondo de esta idea, que por lo demás por ahora ha sido sugerida solo de manera vaga, pero no por ello menos significativa y preocupante, es el mismo espíritu misionero-colonial que inspiró el imperialismo europeo durante varios siglos.

No menciono todos estos hechos con ánimo de instaurar una polémica teológica o política. Para mí, se trata de reconocer que el cristianismo aún puede llevar a cabo su propia vocación histórica de constituir el fundamento de valor de la Europa moderna solo si, incluso a expensas de una profunda transformación de la Iglesia, o de las Iglesias, logra pensarse y vivirse como una religión de la disolución de lo «sagrado» a favor de un reconocimiento cada vez más amplio del principio único de la libertad y de la caridad. Hemos asistido a recientes acciones de gran importancia en este sentido por parte de la Iglesia romana. El Papa ha pedido perdón por la condena de Galileo, por las hogueras de la Inquisición, por la postura persecutoria hacia los «pérfidos judíos» (como hasta hace pocos años se los llamaba en la liturgia católica), incluso por la excomunión a Lutero. Sin embargo, si la condena del heliocentrismo de Copérnico implica el reconocimiento del hecho de que la Biblia no es un manual de astronomía, ¿por qué no podría reconocerse que esta tampoco es un tratado de antropología, de moral o incluso de teología? El Nuevo Testamento habla de Dios como padre, y aún rezamos conmovidos el padre nuestro, pero ¿en verdad debemos considerar un anatema las objeciones feministas a esta masculinización de la divinidad? Cuando planteo la hipótesis de que la Biblia pueda no ser considerada un tratado de teología, es decir, un conjunto de proposiciones sobre *Dios, su existencia y su naturaleza*[8], también estoy queriendo decir eso. Es sobre cuestiones como el saber si los ángeles son sexuados o no, o si la naturaleza de Dios implica ciertas relaciones y no otras, entre las personas de la Trinidad, que las Iglesias cristianas se dividieron, violando incluso en formas cruentas el principio evangélico fundamental (y único inmutable) de la caridad. Se habrá entendido que cuando hablo del cristianismo como disolución de lo sagrado, me remito a las teorías de un gran pensador cristiano (el cual por cierto no está de acuerdo con las

implicaciones que extraigo de su pensamiento), René Girard. Su tesis del carácter no sacrificial de la encarnación de Cristo es decisiva para la visión del cristianismo como religión de la Europa moderna y posmoderna que aquí propongo. Dios no se hace hombre para ser víctima adecuada a la reparación del pecado, sino para revelar que el mecanismo victimario, del sacrificio, que caracteriza las religiones naturales es algo primitivo, bárbaro, una mera invención funcional a la constitución de sociedades ordenadas que necesitan descargar la violencia en una víctima, el chivo expiatorio, para impedir que esta haga imposible la vida en sociedad. La revelación judeocristiana consiste en el anuncio de que Dios no es violencia sino amor; este es un anuncio escandaloso, tanto que por eso se le da muerte a Cristo; y es un anuncio tan fuera de las posibilidades de conocimiento humanas, que solo podía venir de un Dios encarnado. Si se lee en estos términos por cierto nada ortodoxos, sino muy racionales y fundados, la revelación judeocristiana, se entiende que la Europa moderna, de las secularizaciones, de los derechos individuales, de la libertad de conciencia, de la democracia política —todos valores que se han afirmado contra la resistencia explícita de la Iglesia católica, y a menudo también de otras Iglesias cristianas—, es un «producto» de la penetración del mensaje cristiano en la sociedad. No así de los dogmas y de las concepciones metafísicas que se ha pretendido entender como necesariamente vinculadas a la fe en Jesucristo. Contra todas las apariencias, quizá Voltaire era un cristiano más auténtico que los jesuitas de su tiempo. El cristianismo que fundó la Europa moderna es el del respeto a la persona y no el de las hogueras de herejes y brujas. Es decir, la religión de la *caritas* y no de las *veritates*, metafísicas, teológicas, morales, que sería necesario «reconocer» más allá de la herejía, la excomunión, la condenación.

Debería resultar más claro, después de todo esto, el sentido de la propuesta que he enunciado al principio: el cristianismo podrá ayudar a la constitución de una Europa unida y, en perspectiva, también de un mundo unido, solo si desarrolla su propia esencia de religión de la caridad y no del dogma, abriéndose a la aceptación de todas las culturas y todas las mitologías religiosas, fiel al espíritu de hospitalidad y disolución de la violencia de lo sagrado que es el núcleo de la prédica de Jesús. Tal

transformación del cristianismo no solo se requiere para la construcción de Europa, sino que la creciente integración política de nuestro continente y en general los numerosos fenómenos de globalización que se afirman con fuerza en nuestro mundo son una suerte de evento providencial que llama a las Iglesias cristianas a agotar con más decisión sus pretensiones dogmáticas, con su cortejo de convicciones metafísicas sobre la «naturaleza» del mundo, de Dios y del hombre, a los que demasiado a menudo recurre el autoritarismo religioso para presentar pretensiones incluso sobre la legislación civil. Todo esto también puede leerse como el sentido del título del ensayo de Novalis *La cristiandad o Europa* (1799). Existe un vínculo de destino, o providencial, podríamos decir, entre el desenvolvimiento de la historia europea, incluida la historia reciente que conduce a la unificación política del continente, y el cumplimiento de la historia de la salvación anunciada en la Biblia. Es esto lo que, como cristianos y como europeos, debemos tener el valor de meditar con la debida radicalidad.

Tercer capítulo
El final de la filosofía

Pensamientos sobre la ética

Para todos los que se hacen la pregunta sobre la ética, la pregunta de ética, hay una esperanza común: la de que aquí se encuentran los «principios» del compromiso. La pregunta se deja formular con facilidad como un «¿qué (cosa debemos) hacer?». El término mismo de deber, que tal vez sea el más frecuente en cualquier discurso ético, solo parece tener sentido en relación con algún principio del cual «desciende» la respuesta, como una consecuencia lógica, ante la cual rebelarse equivale a una revuelta contra la razón, la razón práctica pero no tan fácil de distinguir de la teórica; tanto que para la intelectualidad (que ha dominado mucho la ética filosófica) se vuelve problemático comprender por qué alguien se rebela a actuar con racionalidad (o sea, conforme a los principios). Las explicaciones que se dan a tal comportamiento «irracional» son las pasiones, los intereses, los móviles de la esfera «concupiscible», opuesta a la racionalidad y por lo demás ligada a la parte menos noble del ser humano (el cuerpo destinado a deshacerse con la muerte), mientras que el alma tiene una esencia similar a la de las ideas eternas, donde radica la razón.

Hoy, este modo de desarrollar un discurso sobre la ética no se encuentra con frecuencia en la literatura filosófica. La causa es evidente. No es un porqué «de principio», es solo un dato de hecho: el razonamiento basado en principios, es decir, en fundamentos últimos establecidos, reconocidos, intuidos, cuyas implicaciones lógicas y prácticas se intentan desarrollar, ya no tiene más curso. La crisis de la ética, que se evoca como uno de los componentes —según algunos, uno de los principales— de la escasa moralidad de los comportamientos públicos y privados, es el descrédito en el que ha caído el razonamiento «de principio» que se legitima en relación

con fundamentos de validez universal. No es difícil ver que la universalidad y la ultimidad de los principios son la misma cosa: un fundamento último es aquel cuyas condiciones fundacionales a su vez no pueden indicarse; si no tiene condiciones, es incondicionado, solo puede presentarse como una verdad absoluta que nadie debería poder rechazar (salvo con un rechazo infundando, con un puro acto irracional). Cuando, tal como ocurre sobre todo en el pensamiento de los siglos XIX y XX, los primeros principios aparecen como segundos, condicionados ya por alguna otra cosa (los mecanismos ideológicos de la falsa conciencia, la voluntad de dominación, los juegos de represión en el inconsciente), también cae en descrédito la pretensión de universalidad. Este descrédito que no es, repitámoslo, un desmentido demostrativo de ningún principio, sino que es un cambio de ruta global, contingente y por ello lleno de excepciones, solo puede ser descrito en términos de aproximación, pero no justificado de forma definitiva con argumentos probatorios. Tiene que ver con la reafirmación del pluralismo cultural que, también como consecuencia de relaciones políticas modificadas entre Occidente y otros mundos culturales pasados del estado de colonias al estado de naciones independientes, ha hecho emerger la parcialidad de lo que por muchos siglos la filosofía consideró la esencia de la *humanitas*; tiene que ver también con la crítica de la ideología de enfoque marxista; con el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud; con la desmitificación radical a la que Nietzsche sometió la moral y la metafísica tradicionales, incluido el ideal mismo de la verdad. Todas estas «escuelas de la sospecha» a su vez no nacieron de puras elaboraciones teóricas, pero han acompañado, si no simplemente reflejado, profundas transformaciones sociales. Su racionabilidad, su validez teórica, no puede argumentarse de otro modo que haciendo referencia a estas circunstancias históricas y mostrando que una filosofía que carece de primeros principios, más aún, que nace como toma en consideración teórica de la no-fundacionalidad del pensamiento, es la respuesta más apropiada, más verosímil y más a tono con la época del pluralismo tardomoderno.

También co-responder a la época es una forma de compromiso responsable; por lo tanto, también aquí subsiste algún tipo de obligatoriedad que autoriza a hablar de una racionalidad y de una eticidad, o sea, del

compromiso de derivar de ciertos «principios» (aquí solo en el sentido de puntos de partida) consecuencias lógicas e imperativos prácticos. Quien luego observe que así se repite el esquema de la ética metafísica (reconozca los principios, los articule de manera racional, extraiga sus implicaciones para la acción) tendrá toda la razón: solo que el mecanismo metafísico aquí se retoma y se distorsiona, según una lógica que Heidegger reconoció y teorizó bajo el nombre de *Verwindung*, y que repite la de la metafísica variando de forma radical su significado.

Por ejemplo, la ética metafísica cae de forma fatal bajo la crítica conocida como la «ley de Hume», según la cual no es lícito, como hace la metafísica, pasar sin razones explícitas de la descripción de un estado de hecho a la formulación de un principio moral. Si alguien me exhorta a ser hombre, en verdad no quiere mandarme a ser aquello que por naturaleza soy, sino que quiere recomendarme ciertas virtudes que según él deben (¿pero por qué?), ir junto a la esencia hombre, y así sucesivamente. Y bien, una ética «responsable» con respecto a la propia época y no basada en primeros principios no está expuesta (o está bastante menos expuesta) a la crítica de la ley de Hume, ya que el «hecho» al que intenta corresponder es a su vez bastante poco objetivo, es una herencia cultural por sí misma múltiple y representable solo con un acto responsable de interpretación, que no da lugar a imperativos unívocos.

Si la filosofía aún puede hablar de forma racional sobre ética, o sea, de modo responsable ante las únicas referencias que puede permitirse —la ética, la herencia y la procedencia—, es solo asumiendo como su punto de partida explícito, y no como fundamento, la condición de no-fundacionalidad a la que se halla lanzada hoy. El rasgo de la procedencia y de la herencia que se impone como dominante, o que merece (¿pero con preferencia a cuáles otros?), ser considerado dominante, es la disolución de los primeros principios, el afirmarse de una pluralidad no unificable. ¿Puede desarrollarse un discurso ético —«principios» de los que derivan máximas de acción, recomendaciones de comportamiento, jerarquías de «valores»—, basado en una «procedencia» o situación de época caracterizada como disolución de los fundamentos? Esta disolución quizá no solo es una condición de hecho, una circunstancia en la que nos

encontramos pensando; o mejor aun, al ser la condición en la que quedan sin curso los fundamentos, ella misma se convierte en el solo «fundamento», muy *sui generis*, muy *verwunden*, del que disponemos para argumentar también en el plano de la ética. La metafísica no nos deja del todo huérfanos: su disolución (si se quiere, la muerte de Dios de la que hablaba Nietzsche) se muestra como un proceso dotado de una lógica propia de la que pueden extraerse también elementos para una reconstrucción; nos referimos a lo que Nietzsche llamaba nihilismo, que no es solo el nihilismo de la disolución de todos los principios y valores, sino que también es, como nihilismo «activo», la posibilidad de iniciar una historia diferente.

¿Qué puede recabarse, en términos de ética (máximas de acción, recomendaciones de comportamiento, jerarquías de «valores»), del reconocimiento (interpretativo, ya cargado de elecciones responsables) de la pertenencia a una tradición caracterizada como disolución de los principios? La primera característica de semejante ética puede reconocerse en un «paso atrás», en una toma de distancia respecto de las elecciones y de las opciones concretas que se imponen de inmediato por la situación. Es muy cierto que, si no existen primeros principios, supremos y universales, parecería que solo cuentan los imperativos dictados por las situaciones específicas; pero es aquí donde se impone la diferencia entre una ética posmetafísica y el puro y simple relativismo (admitiendo que algo semejante pueda darse alguna vez): la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no se deja traducir en la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (los primeros principios) ha devenido fábula, escribe Nietzsche, también se ha destruido la fábula (por lo tanto, esta a su vez tampoco puede absolutizarse).

La situación a la cual, ante todo, en verdad pertenecemos y respecto de la que somos responsables en nuestras elecciones éticas es la que se caracteriza por la disolución de los principios, por el nihilismo; en cambio, asumir como referencia última las pertenencias más específicas (raciales, étnicas, familiares, incluso de clase, por ejemplo) significa limitar desde el principio la perspectiva propia. Contra esta limitación, que luego consiste

en repetir el juego metafísico de los primeros principios, asumiendo como «mundo verdadero» una fábula específica y particular, con certeza no puede hacerse valer un imperativo absoluto. Solo puede proponerse una ampliación de los horizontes. Como decir: si concuerdas con que la referencia para la ética es la procedencia, te invito a que no cierres los ojos frente a los múltiples componentes de esa procedencia.

Sin embargo, tampoco se trata de «tenerlo todo en cuenta», como si fuera posible construir un inventario completo de lo que constituye la procedencia respecto de la cual somos responsables. Caracterizar la procedencia como disolución de los principios, como nihilismo, no puede conducir a la definición de un nuevo y más válido principio; aquello de lo que disponemos aquí es solo la base para una postura crítica con respecto a todo lo que pretende presentarse como principio último y universal. Nótese que tampoco esta postura puede pensarse como universalmente válida, es decir, recomendable a todos y siempre. Ella misma se reconoce como apropiada para cierta condición, esa que Heidegger define como la época del final de la metafísica, que sin embargo en verdad no quiere terminar; o que con Nietzsche puede llamarse la muerte de Dios, de la cual no obstante muchos aún no saben nada y que requerirá de siglos para realizarse en todas sus consecuencias.

La tradición filosófica moderna ofrece significativos elementos de sustento a esta tesis: no solo la «ley de Hume» mencionada poco antes. En primer lugar, el formalismo ético kantiano, con el imperativo de adoptar solo máximas de acción que puedan valer como normas universales (o sea, hacer lo que querríamos que cualquiera, en determinada situación, hiciera). Aquí, como se comprende, la universalidad no es atribuida de forma positiva a determinados contenidos, sino que funciona solo como referencia a no asumir como principios últimos contenidos específicos que se presentan como obligatorios en condiciones particulares (inclinaciones, intereses, etc.).

Una vez más, ¿qué se obtiene, en términos de máximas de acción y jerarquías de valores, asumiendo la responsabilidad de la disolución de los principios?

El riesgo del paso atrás, de la toma de distancia de las alternativas concretas, es que da lugar a una metafísica relativista, que con justicia solo puede llamarse metafísica puesto que solo desde una posición de sólida afirmación desde algún punto de vista universal se puede (podría) mirar a la multiplicidad como multiplicidad. Podría decirse que el relativismo es endurecimiento metafísico (autocontradictorio e impracticable) de la finitud. Solo Dios podría ser auténticamente relativista. Si tiene sentido el paso atrás ante las alternativas dadas en la situación, no es porque sea posible u obligatorio situarse en una perspectiva superior y «universal», sino porque es la situación misma la que, vista sin presurosos cierres metafísicos (interpretada con el esfuerzo por tener en cuenta su carácter complejo y abierto), requiere de una toma de distancia con respecto a las alternativas de falsa ultimidad que presenta.

Creo que solo trabajando en torno a este complicado nudo de conceptos, una filosofía «responsable» puede hablar hoy de ética. ¿Se exige aquí la asunción de una postura demasiado abstracta, lejana de la experiencia cotidiana? ¿Y no será acaso un rasgo constitutivo de nuestra experiencia cotidiana la sensación de extrañamiento frente a las alternativas «concretas» a las que nos encontramos lanzados? ¿Por qué deberíamos aceptar que esa sensación es un mero hecho psicológico individual y no un «malestar de la civilización» que no merece ser apartado?

La puesta en juego, cualquiera sea el modo en que se proceda a lo largo de este razonamiento, parece ser la asunción de la disolución de los principios como punto de partida para avanzar hacia una ética ya no metafísica, es decir, que ya no pretenda, ni siquiera de modo subrepticio, construirse como aplicación práctica de una certeza teórica sobre fundamentos últimos. También el relativismo que hiciera consistir el paso atrás en una pura y simple suspensión del consentimiento (existen muchísimos ejemplos en la filosofía de hoy, con frecuencia de derivación fenomenológica, que parecen llevar el sello de la *epoché* teorizada por Husserl), al resolverse en una apología del intelectual hastiado es, lo hemos visto, un modo de recaer en la metafísica de los principios, en cuanto pretensión de situarse de forma estable en un punto de vista universal.

Si, en cambio, se quiere corresponder de veras a la disolución de los principios, no parece haber otra vía más que la de una ética construida de forma explícita alrededor de la finitud. No entendida ni como exigencia del salto al infinito (muchos resultados religiosos del pensamiento del siglo XX se argumentan así: el reconocimiento de la finitud prepara el salto a la fe, por lo tanto, solo un Dios puede salvarnos), ni como asunción definitiva de las alternativas concretas presentadas por la situación. Una ética de la finitud es la que intenta mantenerse fiel al descubrimiento de la situación siempre insuperablemente finita de la propia procedencia, sin olvidar las implicaciones pluralistas de tal descubrimiento. En la iglesia estoy con los santos, y en la taberna, con los siervos, y no puedo tener la ilusión de situarme en una condición superior. Incluso cuando pronuncio esta frase en un discurso filosófico, solo estoy en otra condición, que me impone determinados compromisos, como cualquier otra: la condición particular del filósofo, del ensayista, del crítico, nunca del Hombre universal. ¿Qué ética —qué máximas de acción, qué jerarquía de valores— puedo recabar de esa conciencia (rarísima también en la filosofía desencantada de hoy: piénsese en la popularidad de la fenomenología o en el declive de la filosofía hacia las ciencias cognitivas, etc.)?

Antes que nada, con seguridad, máximas y comportamientos de alcance crítico: «Si alguien viene y os dice: “he aquí el Mesías”, no le creáis». También el Mesías se presenta ante todo (y quizá tan solo) en la forma negativa de un ideal crítico. Paso atrás, pues, poner en forma activa manos a la obra, por lo demás ya iniciada, del nihilismo. En todos los campos de nuestra existencia y sobre todo en la política, somos puestos frente al deber de desmontar la selva de los absolutos metafísicos que se presentan bajo varios disfraces (por último, tal vez, las leyes del mercado). Después, acto siempre renovado de escuchar los contenidos de la herencia y de la procedencia; para no exagerar la dimensión de pasado, también podríamos poner todo esto bajo el nombre de alteridad. Es obvio que también es procedencia la voz de nuestro otro contemporáneo, único hacia el cual somos responsables. Esta escucha implicará, como en el caso de la edición crítica de un texto, una cantidad de elecciones «filológicas»: qué debe retomarse de forma activa y qué debe extraerse del núcleo de ideas, valores,

«principios», de los que nos consideramos herederos y por los cuales nos sentimos interpelados; núcleo que debe individuarse con actos de reconocimiento interpretativo responsable. También es, pero no de forma exclusiva, un trabajo de intelectuales profesionales. En la sociedad actual, de los medios que difunden los contenidos de la tradición cultural de Occidente y ahora también de otras culturas, no puede pensarse que el trabajo de escucha de la procedencia, como lo llamaría Heidegger, o de «deconstrucción», como lo llama Derrida, sea un asunto de unos pocos profesionales. Dicho de otra manera, en términos nietzscheanos, aquel que no se convierte en un superhombre (alguien capaz de interpretar por sí mismo) hoy está destinado a perecer, al menos a perecer como individuo libre. Ilusionarse con que existe un núcleo de conocimientos propios del hombre «natural», accesibles a todos con el sano buen sentido, es un error que ya es casi imposible cometer de buena fe. ¿La Iglesia, las Iglesias? Se mantienen muy ligadas a la idea de una metafísica «natural» accesible al sano intelecto humano (guiado sin embargo por la enseñanza autorizada de Papas y sacerdotes: existe, de hecho, el pecado original; es decir, en lenguaje no mítico, la historicidad), quizá también por escepticismo con respecto a la posibilidad de hacer de todos superhombres, intérpretes. Sin embargo, tal escepticismo (le concedemos esto a la Ilustración) también es la principal causa que aleja esa posibilidad.

Por lo tanto, la escucha de la herencia no conduce solo a la «desvalorización de todos los valores», sino también a retomar y dar continuidad a determinados contenidos heredados. Muchas «reglas del juego» de las que sabemos que vive nuestra sociedad no serán simplemente suspendidas o revocadas en la ética de la finitud. Muchas de ellas son esas que la metafísica o el autoritarismo de las Iglesias nos han vendido como «naturales». Reconocidas como herencia cultural y no como naturalezas y esencias, aún hoy pueden valer también para nosotros, pero con una condicionante diferente: como normas racionales (reconocidas con un *discursus*, un *logos*, una razón, o sea, mediante una reconstrucción de su constituirse), sustraídas a la violencia que caracteriza los principios últimos (y a las autoridades que de ellas se sienten depositarias). Si estas aún deben valer o no, se decide en nombre de ese hilo conductor que, con una

interpretación responsable, asumimos como característico de lo que «de veras» forma parte de la herencia con la cual nos sentimos comprometidos. Si individuamos este hilo conductor en el nihilismo, en la disolución de los fundamentos últimos y de su impositividad, que también es siempre violenta interrupción del demandar, entonces la elección entre lo que vale y lo que no vale de la herencia cultural de la cual provenimos se hará según el criterio de la reducción de la violencia y en nombre de una racionalidad entendida como discurso-diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales y que por ello no tienen la tentación de imponerse de forma legítima (en cuanto convalidadas por un primer principio) sobre las de otros.

Es la exclusión de esa violencia que se cree legítima —y la exclusión de cualquier violencia identificada (¿pero es que acaso existe otra definición de la violencia que no recaiga en las espirales del esencialismo?), con la interrupción del demandar, con el silenciamiento autoritario del otro en nombre de primeros principios— el sentido integral de esta ética de la finitud. Esta, según he señalado, hereda por cierto, como por lo demás muchas éticas filosóficas de hoy, algunos aspectos del kantismo (en particular, la formulación del imperativo categórico en términos de respeto por el otro: considera la humanidad en ti y en los otros siempre como fin, nunca como simple medio), aunque despojados de todo residuo dogmático, aún visible, por el contrario, en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y en el pensamiento de Apel. En la ética de la finitud, el respeto por el otro no está ni siquiera de forma remota basado en el presupuesto de que este sea portador de la razón humana igual en todos. De este principio también desciende, en las citadas posiciones neokantianas, la implicación pedagógico-autoritaria de escuchar las razones del otro, pero antes preocupándose por garantizar que no sean «manipuladas». Respeto por el otro es sobre todo reconocimiento de la finitud que a ambos nos caracteriza y que excluye toda superación definitiva de la opacidad que cada uno lleva consigo. Podrá observarse que aquí no existen razones positivas que funden dicho respeto, en sí mismo indefinido: no, por ejemplo, el reconocimiento de que somos en esencia iguales, de que somos hijos del mismo padre, de que mi vida depende de los demás, etc. Apenas se enuncian de forma

explícita, estas razones muestran su vaguedad e insostenibilidad. Solo un presupuesto familiarista podría justificar el mandamiento de amar a los hermanos; o un egoísmo de especie, la idea de que debo respetar al otro porque está hecho como yo; o el egoísmo simple y llano, en el caso de que se ordene respetar al otro porque de él depende mi supervivencia; y tantos otros.

Si con la asunción del destino nihilista de nuestro tiempo tomamos en consideración que no se puede disponer de ningún fundamento último, se suprime toda legitimación a la prevaricación violenta sobre el otro. La violencia siempre podrá constituir una tentación, ni más ni menos que en cualquier otra perspectiva ética, con la diferencia de que esta tentación es despojada de toda apariencia de legitimidad, como no ocurre, en cambio, en las éticas esencialistas, si bien enmascaradas (incluidas las «comunicativas» a la Habermas).

Sin embargo, si el hilo conductor de la disolución de los principios y de la reducción de la violencia no está «demostrado», sino más bien, asumido de modo interpretativo (por lo tanto, aún basado en argumentos que, no obstante, no son siempre retóricos, verosímiles, etc.), ¿esta ética de la finitud será solo un discurso exhortativo? Hasta un metafísico como Aristóteles reconocía que no son lo mismo la obligatoriedad de las demostraciones matemáticas y el carácter persuasivo de los discursos éticos. Si vale, en algún sentido, la ley de Hume, la ética no puede hablar en términos demostrativos, y la ley de Hume es la condición misma de la ética, que puede ordenar, exhortar o juzgar, solo si lo que se debe hacer no es (un) hecho.

Filosofía y emancipación

Entre las consecuencias de la crisis del comunismo mundial y del olvido en el que ha caído Marx, también puede mencionarse la pérdida de confianza en el poder emancipador de la filosofía, o sea, en su capacidad de producir efectos prácticos en la vida individual y colectiva de la humanidad. Pensando que haya quedado demostrado que Marx no tenía razón (a causa

del fracaso de la revolución comunista en la URSS, en China y, de forma más reciente, en Cuba), también queda rechazada su famosa undécima proposición de las «Tesis sobre Feuerbach», que reclamaba a la filosofía la tarea de no limitarse a interpretar el mundo, sino más bien de transformarlo. Pienso que también la condición de guerra (infinita) en la cual nos encontramos hoy tiene una de sus raíces, no tan marginal como podría creerse, en la renuncia de la filosofía a su responsabilidad histórica y política. Cuando las armas de la crítica dejan de hacerse escuchar (por la opinión pública, por los políticos, etc.), podría decirse, volviendo a emplear una expresión de Marx, que es la crítica de las armas la que toma la palabra. No quiero exagerar la importancia del «factor filosofía» en el contexto de las relaciones internacionales, pero al menos puede observarse que las guerras en Afganistán e Iraq se han desencadenado en un momento y por decisión de un país en el que la filosofía ha ido reduciéndose a una función académica, un asunto de especialistas que discuten problemas de lógica y de epistemología en sus departamentos universitarios bien protegidos y con relaciones casi inexistentes con la opinión pública. Esta consideración no se opone a la otra, muy conocida, según la cual la violencia («terrorista», como se la llama) y la guerra se inspiran en la fe religiosa (musulmana por un lado, cristiana fundamentalista por el otro). El factor religioso es con certeza un asunto de creencias y mentalidades, pero no es exactamente un asunto filosófico en el sentido crítico del término.

Bajo la influencia de la dominación práctica y económica de la técnica y de sus realizaciones en todos los ámbitos de la vida humana, la filosofía ha encontrado la razón de su «reducción» a pura función «descriptiva» de la condición humana (pienso en las conclusiones a menudo «tautológicas» de la fenomenología), o bien a función auxiliar de las ciencias experimentales (lógica, epistemología, etc.), función de la cual las ciencias «duras» no tienen necesidad alguna pues son capaces de organizarse con plena autonomía y con gran eficacia. Es la razón por la cual, en el esfuerzo por explorar la posibilidad de una filosofía de alcance emancipador, la segunda proposición-guía que quiero citar, después de la undécima tesis sobre Feuerbach, es la mucho más «escandalosa» afirmación de Heidegger según la cual «la ciencia no piensa». Escandalosa en cuanto representa el principal

obstáculo en todas las discusiones sobre las relaciones entre la filosofía contemporánea, al menos aquella que no se «reduce» a uno de los dos sentidos que he citado, y las ciencias. El escándalo depende, como ocurre con frecuencia, de la ignorancia del significado preciso de la proposición heideggeriana, que ante todo es, en rigor, kantiana. En efecto, es en Kant donde se encuentra la raíz primera de esta tesis: la ciencia conoce los fenómenos, aplicando los *a priori* de la razón, espacio tiempo y categorías; el pensamiento, por su parte, tiene por «objeto» el *numen*, que no puede ser propiamente conocido en el ámbito del fenómeno, sino solo «pensado». Sin embargo, como sabemos, es precisamente a nivel del *numen* que se juegan las cuestiones más decisivas para nuestra existencia humana y también para el conocimiento del mundo en general. ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Las tres cuestiones que Kant considera fundamentales no son, en modo alguno, cuestiones a las que la ciencia pueda responder.

Ni siquiera la primera, en rigor, es un asunto de conocimiento. La *Crítica de la razón pura* no es discurso «objetivo» de tipo científico. Cuando la filosofía se propone volverse una ciencia rigurosa (el sueño de Husserl, que él declara *ausge-traumt*, terminado, pero que de cualquier modo sigue siendo el ideal de gran parte de la fenomenología, por no hablar de la filosofía anglosajona), pierde toda capacidad de satisfacer el llamado marxista de la undécima tesis sobre Feuerbach, así como el de Heidegger a pensar, a ejercitar nuestra capacidad de escucha del ser y a no reducirnos a razón calculante.

De acuerdo, podrá decirse: aceptamos el llamado de Marx y de Heidegger, ¿pero qué significa entonces pensar, si no es igual al conocimiento que aplica reglas rigurosas y utiliza métodos bien fundados? Si intentamos responder a la pregunta escuchando a los dos pensadores recién mencionados, asumiendo, como veremos con muchas buenas razones, una cercanía de fondo entre ellos (a su vez «escandalosa», lo reconozco), se llegará a la tercera proposición que me guía en la presente reflexión, una vez más una reflexión de Heidegger: «El pensamiento es pensamiento del ser», en los dos sentidos del genitivo. Pensar el ser (en sentido objetivo) es también pensamiento que pertenece al ser, en el sentido

subjetivo de la expresión. Como bien sabemos, la expresión se remonta al así llamado «segundo Heidegger», o sea, aquel que retoma su discurso tras la Segunda Guerra Mundial (SGM) con la *Carta sobre el humanismo* (1946), escrita como respuesta a una encuesta lanzada por Jean Beaufret, que también es una respuesta al «existencialismo» humanista de Jean-Paul Sartre. En esa carta, como en muchas obras anteriores de los años treinta, se expresa lo que Heidegger llama la *Kehre*, el giro de su pensamiento. En resumen, es durante los años treinta, cuando se forman los grandes bloques políticos que se enfrentarán en la SGM (la Rusia comunista, la Alemania nazi, los Estados Unidos de América con todos sus aliados), que Heidegger se da cuenta de que la visión del *Dasein* que había elaborado en su obra capital de 1927, *Ser y tiempo*, sufre de un límite de tipo «existencialista» y «humanista». La idea de autenticidad e inautenticidad de lo existente, en su opinión, ya no puede presentarse desde el punto de vista del individuo. El hecho es que autenticidad e inautenticidad de la existencia dependen de manera profunda (es decir, por entero) de las condiciones históricas en las que vivimos. No es casualidad que en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger cite el nombre de Marx con un respeto que no nos esperaríamos de uno de los rectores nazis de la Universidad de Friburgo. Es cierto que no rechaza la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Solo toma conciencia de que la autenticidad de la existencia no es cuestión del sujeto individual, sino, mucho más, una cuestión que implica la condición histórica, que el llama *geschichtlich-geschicklich*, y que prefiero traducir como «histórico-destinal», puesto que no es, a su vez, el efecto de decisiones individuales que pueden cambiar de golpe con nuestra buena o mala voluntad. Heidegger habla aquí del hecho de que, para realizar otra manera de ser en el mundo que no esté ya inmersa en la inautenticidad (simplifico un poco), debemos esperar a que el ser regrese a nosotros de un nuevo modo. Sobre esto Marx no estaría de acuerdo, al menos de forma explícita. Sin embargo, si se piensa por ejemplo en el Sartre de las «Cuestiones de método», donde dice que la «verdad» del existencialismo es una verdad «provisoria», que será sustituida por el saber «verdadero», el marxismo, solo después de la revolución (una vez más, resumo simplificando), se esclarece que ambas posiciones no son tan distantes entre sí (véase Sartre, 1957).

Ya sea Marx, ya sea, en términos con seguridad diferentes, Heidegger, ambos nos indican la dirección de un pensamiento que piensa el «ser». Para Marx, sabemos con mayor o menor claridad lo que esto significa: todo el saber, incluso el saber «científico», en la sociedad capitalista está condicionado por una falsa conciencia que no se conoce en cuanto tal, sino a través de la ideología. La búsqueda del pensamiento crítico, o sea, de la filosofía que quiere cambiar el mundo, es recordar la ideología y criticarla, sin limitarse a considerar evidente lo que parece serlo en el contexto de los conocimientos compartidos y «seguros» para el saber burgués. En cuanto a Heidegger, el pensamiento piensa el ser en la medida en que no se limita a pensar-conocer el «ente». Los «entes» son los objetos del conocimiento cotidiano incluidos los del conocimiento científico. Este último se hace accesible para nosotros en el interior de una apertura (aquí puede pensarse en los *a priori* kantianos) que designa un contexto de visibilidad, el cual también puede designarse con el término «paradigma» de Thomas Kuhn. Es por medio de la satisfacción de las condiciones preliminares designadas dentro de este paradigma, que las cosas se dan como «entes», o sea, viniendo al ser. Un paradigma, o una apertura histórico-destinal de la verdad, está constituido por un conjunto de conocimientos preliminares, recibidos de un conjunto de expectativas (por ejemplo, ahora no nos esperamos encontrar un vampiro; hace cien años, sí) y de un conjunto de reglas para verificar o falsificar las proposiciones. Sin analizar en mayor detalle la noción de apertura de la verdad para Heidegger, puede notarse con facilidad la analogía con la noción marxista de ideología, con la cual comparte el carácter de historicidad, ya que no puede atribuirse a la apertura del ser la estabilidad de los entes, de los objetos, de las ciencias (matemáticas y experimentales), que se dan como tales solo en el interior de la apertura. Por lo demás, también Kant, aun creyendo que la razón humana es siempre la misma, no llegaba a «objetivar» al sujeto, que para él era el que definía el «paralogismo». Por lo tanto, el ser, que nos abre a la posibilidad de toda experiencia del mundo y de nosotros mismos, no es una «estructura» estable, como el ser parmenídeo o incluso el ser inmutable de las ideas platónicas y de las esencias de Aristóteles.

Para pensar el ser, o para hacer la crítica de la ideología, es preciso no detenerse —dice Heidegger— en la simple presencia de lo que se da de forma inmediata. Esto no es fácil, ni para Marx, ni para Heidegger. Por ello, esa dificultad depende de una suerte de pecado original (que él, como es natural, no llama así ni tampoco lo considera eterno para todos los hombres) de nuestra civilización, de nuestra «apertura del ser». En la cotidianeidad tendemos a olvidar el ser a favor de los «entes». Nos abandonamos a la opinión común, como en el mundo del «se» (*man sagt, man stirbt*, etc.) de *Ser y tiempo*, que justamente por ser común no puede más que ver los objetos como objetos, accesibles a todos, neutros, lo que en verdad no son jamás… No hay en Heidegger una explicación de esta tendencia a olvidar el ser, a limitarse a la presencia del presente y del objeto. Con Marx, y también con Nietzsche, podría decirse que el olvido del ser a favor de los entes depende de las condiciones de dominación. Es la objetividad, el hecho de que lo que es verdadero y lo que es verificado sobre la base de criterios recibidos siempre es preferido por las clases dominantes (recordemos las «Tesis de filosofía de la historia» de Walter Benjamin), que son precisamente las que dominan basadas en esos criterios. Ahí donde hay una verdad «dada» de una vez por todas, también hay, siempre, alguien que la conoce de manera más completa y rigurosa: el comité central, el Papa, los doctos, la autoridad de los viejos sabios, los filósofos de la república de Platón.

No continuaré desarrollando esta conexión entre autoridad y «metafísica» (el nombre que Heidegger da al pensamiento que olvida el ser a favor de los entes presentes y que, por lo tanto, identifica la verdad con la objetividad verificada dentro de un paradigma recibido, sólido). Creo que quizás a través de Nietzsche puede llegar a aceptarse también, desde un punto de vista heideggeriano, la idea de que la tendencia a la metafísica «objetivista» es el resultado de la dominación y, por lo tanto, la ideología de las clases dominantes. El hecho es que tampoco Heidegger, cuando desarrolla su crítica a la metafísica objetivista, pretende construir una idea del ser diferente del objetivismo: una noción, podría decirse, más verdadera y más «objetiva» que el ser mismo. Está más bien comprometido, como gran parte de la vanguardia intelectual de principios del siglo XX en Europa,

con rebelarse contra el objetivismo positivista que es el aliado de la industrialización y de la reducción del hombre a máquina (basta con pensar en la película «Tiempos modernos» de Charles Chaplin).

Con más claridad que en Marx, es en Heidegger donde se tiene una legitimación más aceptable del esfuerzo por superar la metafísica. Marx invita a criticar siempre la ideología en nombre de una «verdad». El derecho del proletariado a hacer la revolución se basa, a fin de cuentas, en el hecho de que solo el proletariado ve la verdad (del hombre, de la historia, incluso de la economía: de ahí los famosos planes quinquenales de Stalin y Mao), ya que al no tener ningún interés que le ofusque la vista (y al tener solo su propia fuerza de trabajo y reproductiva), ve como «*from nowhere*», realiza el verdadero saber absoluto en el que pensaba Hegel. Ese derecho del proletariado está fundado, pues, en su capacidad de verdad, que también es una actitud metafísica. Como si para el mismo Marx la emancipación (digamos, la salvación) dependiera del conocimiento objetivo (no oscurecido por la ideología) de la verdad. De ahí, aunque no tan solo, puede decirse que deriva la tendencia del «comunismo real» (soviético, chino, etc.) a devenir régimen autoritario. Si la revolución proletaria se consuma, ya se está en el régimen de verdad, que debe ser protegido de toda herejía, de toda pretensión de cambio. Sin embargo, si se pensara en Marx liberado de estos residuos metafísicos, es posible imaginar un comunismo ideal (opuesto a los comunismos «reales») que respondiera también a las acusaciones de Popper, quien reprochaba sobre todo a la filosofía marxista de la historia y, en principio, a Platón el vicio de oponerse a una sociedad «abierta».

En este punto del discurso se encuentra nuestro punto de partida, la tesis de Marx sobre Feuerbach. ¿Qué significa para la filosofía (contribuir a) transformar el mundo en un sentido deseable, racionalmente preferible a las condiciones efectivas a las que se es *immer schon* («siempre ya») lanzado? El carácter proyectual de toda existencia, lo que era el resultado proyectual de *Ser y tiempo*, solo puede concretarse en un proyecto histórico que, por ser histórico, también es, de manera inevitable, político y colectivo. Quizá sea aquí, en esta conclusión que implica también un gran riesgo (al cual Heidegger cedió tomando parte en la revolución nazi), donde se encuentra

el único sentido posible de la famosa tesis sobre la autenticidad como decisión previsible de asumir la propia muerte (*zum Tode sein*) o, mejor aún, la mortalidad. En una página de *Ser y tiempo* se lee que la manera de no tomar el pasado como *vergangen* (por lo tanto, pasado devenido necesidad irrevocable: la piedra del pasado, del *es war*, que oprimía al Zaratustra nietzscheano), sino de asumirlo como *gewesen* (un existente que siempre ha estado abierto a nuestra interpretación y decisión), exige que el *Dasein* elija a sus héroes. Asumir la propia mortalidad: un acto del que *Ser y tiempo* no dice más, con toda evidencia para no caer en el moralismo «ontológico» a la luz de la *Kehre* heideggeriana de los años treinta, por lo tanto, como compromiso concreto con la historia efectiva de la comunidad histórica a la cual se pertenece.

El «contenido» del compromiso aquí está signado por una suerte de «formalismo» kantiano. La ontología heideggeriana no indica de qué lado es necesario estar. Sin embargo, el hecho mismo de rechazar la asunción de la historia como *vergangen*, como una herencia que solo es posible aceptar —palabra de orden de todo tradicionalismo, de toda posición conservadora —, sitúa la perspectiva heideggeriana más bien del lado de lo que, en años menos oscuros que los que vivimos, se llamaba «revolución permanente». Algo que el propio Heidegger muchas veces no comprendió en su elección «hitleriana» de 1933, cuando imaginó que el pasado premetafísico que él veía de manera mitológica en la Grecia preclásica podría repetirse en la Alemania nazi. Sin embargo, sobre la base de los resultados del análisis de la analítica existencial y de la *Kehre*, la vía del compromiso histórico estaba correctamente trazada: el *Dasein* elegía a sus héroes, sus modelos históricos, para afirmar y hacer siempre posible una actitud no pasiva con respecto al pasado. O sea, la elección es (debe ser) guiada por el ideal de la superación de la metafísica, de la «objetividad», es decir, del «realismo» de las políticas conservadoras por las cuales la única cosa que el hombre debe hacer en el mundo es «observarlo», en el doble sentido de conocerlo de forma «objetiva» y de someterse a su «verdadera» estructura, asumida como norma moral. Pero no, dice Heidegger: incluso a riesgo de adoptar una posición errada, es necesario asumir la responsabilidad de un proyecto. Y ese proyecto será tanto más auténtico, cuanto menos pretenda realizar de

una vez por todas la «verdad», negando sus objetivos de base. En la base de todo proyecto histórico deberá tenerse, desde el punto de vista de este Heidegger «revolucionario» que descubrimos aquí, la negación de la violencia que es la herencia de la metafísica, de la conservación y de la dominación que se sirve de la «verdad», del «dato», del orden.

Puede decirse que es aquí donde se vuelve decisiva, para la filosofía, la reflexión sobre el sentido del error del Heidegger nazi. No, como repiten de forma periódica estudiosos que quieren destruir la «mala hierba» de su enseñanza filosófica, porque al conocer los frutos de esta planta deba tenderse a eliminarla del todo de nuestra cultura; sino porque de las mismas premisas de las que partía Heidegger, y que malinterpretó al adherir al movimiento de Hitler, puede partirse una vez más para imaginar una filosofía que responda también al llamado de Marx, o sea, una filosofía capaz de modificar el mundo con una iniciativa histórica y, por lo tanto, no solo de «observarlo». El sentido del error del Heidegger nazi no fue la decisión de «elegirse sus héroes», o sea, de involucrarse en una aventura política, como tampoco lo fue, y este es el punto esencial, el hecho de haber abrazado una causa «objetivamente» falsa, en vez de atenerse a la «verdad». Los críticos de Heidegger siempre le han reprochado que no hubiera reconocido su propio «error» una vez terminada la guerra, y cualquiera que se inspire en ideales democráticos, de convivencia civil, no puede sino estar de acuerdo con tal reproche. Nosotros preferiríamos que Heidegger se hubiera «purificado» mediante una toma de distancia respecto de sus posiciones de 1933. ¿Pero acaso podía de veras hacerlo basado en el «descubrimiento» de la verdad (teórica, ética, etc.), como en el fondo habría podido hacer abrazando la que, cada vez más, se nos muestra como la «lógica de Núremberg»? ¿O condenar el nazismo (propio y de los otros) en nombre de los derechos humanos universales devenidos por fin evidentes y reafirmados de manera solemne por las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial? Sé que este es un discurso peligroso, demasiado cercano al «revisionismo» histórico que en muchos países de Europa abunda hoy con la general y despreciable toma de posición de la derecha conservadora. Los Estados Unidos, incluso durante la administración Bush, lo rehuían, porque en su mentalidad aún prevalecía la idea del nazismo como enemigo,

cuya demonización es una especie de deber patrio. Sin embargo, debe hacerse. De otro modo, con la pretensión de hablar, actuar y decidir en nombre de la verdad, se perpetúa solo la lógica de la guerra.

Sin embargo, si no en nombre de la verdad metafísica sobre el carácter monstruoso e inhumano del nazismo, ¿cómo podía y debía Heidegger motivar una «conversión» personal propia? A esta pregunta nunca respondió de forma explícita, pero una lectura «débil» de su ontología puede ayudarnos a encontrar una respuesta. Puesto que el ser nunca se da en persona (parece una conclusión singular para un pensador que quería ir «a las cosas mismas», otro signo de que la fenomenología debía ser superada), el *Dasein* que se elige a sus héroes está siempre en una posición finita y situada. Heidegger eligió en 1933 «la parte maldita». Esto les ocurrió, con referencias históricas diferentes, a otros grandes pensadores como Bloch y Lukács, que eligieron el estalinismo. Es en nombre de la diferencia ontológica, que había «olvidado» en 1933 con la ilusión de que la Alemania hitleriana pudiera convertirse en una nueva Grecia preclásica mitificada como tierra en donde el ser estaba aún «presente», que Heidegger no podía repetir el error de creer que ahora, por fin, la verdad verdadera se le había hecho evidente. Por eso guarda silencio sobre su propio error-pecado, tal vez pensando que, en la nueva situación, lo que puede hacer sin pretender estar en la verdad (como los jueces de Núremberg) es callar y continuar su reflexión sobre el modo en que el ser se da en nuestro tiempo. Como si partiera de nuevo de las páginas de 1935 de la *Introducción a la metafísica*; como si el final del nazismo no hubiera ocurrido de veras. Esta era también la opinión arraigada de Adorno, quien veía sobrevivir el totalitarismo nazi en el mundo «democrático» de la publicidad, de la propaganda, de la fantasmagoría de la mercancía. En resumen, salir del error-pecado nazi le parece una empresa mucho más complicada que una simple palinodia, que una pequeña confesión con pequeña penitencia, como le había parecido siempre la moral. Difícil decir si aún tenemos algo que aprender de Heidegger sobre estos temas, pero en el fondo, seguimos estando siempre en su condición de 1935, aunque no tengamos dudas sobre las condenas de Núremberg que, como es obvio, compartimos no en nombre de la Verdad, sino por fidelidad a nuestra situación histórica determinada. Debemos

rechazar la tentación de sentirnos del lado de la Verdad, como ocurre cada vez más seguido a los representantes de los terrorismos que nos asedian, desde el Bush «exportador» de la democracia por medio de las bombas, hasta Bin Laden (o cualquiera en su lugar) pretendiendo imponer la *sharia* a todo el mundo.

Sabemos que somos históricamente «finitos» y, por lo tanto, también en política siempre somos lanzados al riesgo de elecciones parciales que solo corregimos al aceptar la negociación con otros, individuos o grupos, tan finitos y parciales como nosotros. Incluso solo enseñándonos a sentirnos parte (de una negociación, de un diálogo o hasta de un conflicto que podemos intentar regular mediante normas y tribunales pero no eliminar por completo), tal vez la filosofía pueda comenzar a transformar el mundo en lugar de limitarse a contemplarlo.

Sobre todo hoy, en un momento en que el mundo aparece cada vez más dividido entre dogmatismos «terroristas» que pretenden representar la verdad, la justicia (¿infinita?), la autenticidad humana definitiva (como democracia formal «occidental» o como ideal de un gobierno conforme a la ley divina de la *sharia*), esta herencia «abierta» de Heidegger tiene muchas cosas para decirnos.

Dialéctica, diálogo y dominio

La filosofía siempre se anticipa a su tiempo. Nietzsche se sentía eminentemente inactual, y esto vale también para otros filósofos que no por azar aún consideramos nuestros «contemporáneos». Piénsese, por ejemplo, en los filósofos del posestructuralismo. Su máxima «*renverser le platonisme*» nunca nos ha parecido tan actual como hoy. En cambio, en su época, hace unos cuarenta años, parecía una exageración retórica. La razón de la actualidad del antiplatonismo de Deleuze, de Derrida (recordemos la defensa de la escritura contra el mito de Teuth), pero también de Lyotard y de Foucault, al final consiste en esto: la reacción autoritaria de la metafísica que lucha contra su disolución se ha vuelto cada vez más manifiesta y, por ese mismo motivo, intolerable. Tomemos por ejemplo la noción de diálogo,

o incluso la de democracia, que en los años sesenta y setenta todavía eran nociones utilizadas y respetadas. Hoy son avatares ideológicos de los cuales debe sospecharse a primera vista, y no solo a nivel académico o de alta cultura. En una cultura que habla sin cesar sobre diálogo, nadie cree de veras que el diálogo pueda ser una vía de solución a nuestros problemas de relaciones entre individuos, grupos y culturas diferentes. Aquellos que aún creen en esa retórica son platónicos retrasados, o sea, metafísicos con una fe sólida en la objetividad de la (de su) verdad y que siempre esperan verla triunfar al final de un intercambio «no opacado» por los intereses, las pasiones y la ignorancia. No por casualidad, la filosofía platónica es una filosofía «dialógica». La fe en una verdad que al final se le revela a aquel que la busca con buena voluntad y bajo la conducción de un experto guía, es la condición por la cual el diálogo es productivo. No por casualidad ese guía que conduce el juego en muchos diálogos es Sócrates, el hombre que, según Nietzsche, mató la tragedia e impuso la convicción de que el mundo es un orden racional y de que el justo (moral y teóricamente) no tiene nada que temer. También podría entreverse en el diálogo platónico, basado así en la fe en un orden racional del mundo, el mismo esquema que rige la poética de Aristóteles (una vez más, no por casualidad criticado por Bertolt Brecht en cuanto veía en él el optimismo de los vencedores: a fin de cuentas, todos los sufrimientos de Edipo se revelan «justos», y el espectador debe «aprender el sufrimiento»…).

Solo es una analogía pero revela el espíritu «soberano» que inspira ya sea a Platón en su práctica dialógica, ya sea a Aristóteles en su análisis de la tragedia.

La cuestión es la que ya había planteado Nietzsche en su crítica del socratismo: ¿es de veras un orden justo, racional, de valor universal ese orden del mundo que garantiza el buen resultado del diálogo y que justifica la tragedia (incluso contra la crítica de Platón del libro décimo de la *República*)? De cualquier modo, es también el presupuesto del valor del método platónico. Aquí Nietzsche no le objeta a Sócrates que la racionalidad de su visión del mundo sea falsa, como si se tratara de una teoría que necesitaría corregir para llegar a una verdad diferente. Nietzsche no mira a la verdad o no-verdad teórica de la creencia socrática. Él constata

que esa creencia «mata» la tragedia, o sea, tiene consecuencias prácticas de tipo «quietivo», para usar el término de Schopenhauer en contraposición a «motivo». Un poco como la expresión «*pathei mathos*», la teoría socrática crea una conciencia mitad en broma mitad resignada: el mundo está como está, y en el fondo hay que someterse…

No quiero exagerar las implicaciones prácticas ni del diálogo platónico ni de la doctrina aristotélica de la tragedia. Sin embargo, resulta evidente que, sobre todo en esta última, hay un componente de resignada aceptación que guarda relación con la sumisión. ¿El eureka del esclavo que descubre «por sí solo» un teorema de geometría[9] es en verdad un grito de alegría o más bien la expresión de un estado de espíritu mixto? ¿Tal vez nos hemos vuelto demasiado sensibles a las implicaciones «del dominio» de la estructura del diálogo, que nunca suscitaron semejantes dudas durante todo el tiempo en el que el diálogo platónico nos pareció el modelo por excelencia de la argumentación racional? ¿Cuál es el motivo por el cual se explican esta nueva sensibilidad y el espíritu de sospecha que parece revelar? Hemos dicho que el antiplatonismo de autores como Deleuze o Lyotard retorna actual a nuestra cultura ya que el final de la metafísica, del cual ellos también hablan siguiendo de forma más o menos explícita a Heidegger y a Nietzsche, ha llegado a una fase aguda que se caracteriza por movimientos de autodefensa cada vez más explícitos y violentos. No debe olvidarse, pues, que al hablar de metafísica no solo hablamos de una disciplina sino de una «época» de la historia del ser en el sentido que Heidegger le da a esta expresión. En el lenguaje heideggeriano, la metafísica es la identificación del ser con el ente. En Parménides y en Platón, el verdadero ser era el de las ideas eternas, dadas como «formas» puras al intelecto.

La historia de la filosofía y de la cultura incluso material de Occidente ha hecho que este orden se haya hecho cada vez más real, o sea, la sociedad de la organización total, hecha posible por la ciencia y por sus aplicaciones tecnológicas. La metafísica —el orden racional en el que todos los entes están dispuestos en la cadena de causa y efecto— llega a su fin en el momento en que se revela intolerable, precisamente por el hecho de que se ha realizado. Colonialismo europeo e imperialismo fueron las modalidades

en las que la metafísica se convirtió en el orden del mundo. Y, por ejemplo, la intolerancia ante ese mundo fue la rebelión de los pueblos colonizados que ya no permitían que se los explotara considerándoselos primitivos, una especie de subhumanos que debían ser introducidos en el mundo a través de nosotros, los señores. Es una historia harto conocida, pero lo que ocurre es que los señores, ya no Estados coloniales sino las potencias económicas globales que han tomado su lugar, se niegan a abandonar su posición dominante. La lucha se torna menos enmascarada desde el punto de vista ideológico, más explícita. La guerra fría de los años cincuenta se convirtió en la guerra «caliente» de muchas regiones del mundo, en la que se lucha por «valores» cada vez más explícitamente «materiales», como los recursos energéticos. Ya Nietzsche había hablado de una suerte de «*sauvagerie indienne*» (refiriéndose a los indios de América) con respecto a la competencia capitalista que se hacía cada vez más explícita, violenta y elemental. Es así que en el mundo del final de la metafísica se vuelve imposible hablar de la verdad. «No existen hechos, solo interpretaciones, y esta también es una interpretación, ¿y entonces?». Esta expresión de Nietzsche, como es evidente, no describe una realidad dada «*out there*», sino que se ha hecho posible exactamente porque la unidad de la verdad (y del orden del mundo) se ha hecho impronunciable, ya es imposible decirla: los «excluidos» se rebelarían y nos batirían.

En la nueva condición del mundo en el final de la metafísica, lo que ocurre a propósito del diálogo invierte el platonismo en este sentido: que lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad al final de la discusión sino más bien el propio hecho de que la discusión sea posible y que «continúe», como dice Rorty. En efecto, pensemos en el ejemplo del «diálogo interreligioso». ¿Puede de veras pensarse que ese diálogo da lugar a una «conclusión» formulable en proposiciones compartidas, sobre Dios, el hombre, la moral, etc.? Es cierto que los teólogos y los jefes de la Iglesia reunidos pueden decidir la emisión de una declaración común, pero esta solo expresará tesis muy genéricas, no tan solo religiosas sino más bien de buen juicio humano ¿demasiado humano? El hecho es que el propósito de instaurar un diálogo interreligioso, y esto vale por igual para el diálogo sobre los «valores», la ética y el sentido de existencia, solo puede

concluirse con la realización del diálogo mismo. Todo esto no nos hace extraer de ello un valor porque nos permite encontrar una «verdad» sobre la que estamos de acuerdo, sino que solo permite que nos realicemos como discusión, como conversación, excluyendo la lucha violenta.

Nos preguntaremos: ¿eso es todo? Entonces podrían mencionarse los versos de Hölderlin según los cuales el hombre ha nombrado muchos dioses desde el momento en que nosotros somos un diálogo. Si se toma al pie de la letra lo que dice el poeta, los hombres no nombraron *una* verdad o *un* dios, sino varias verdades y varios dioses. No sé si puede atribuirse esta interpretación a la intención del poeta, quien siempre habló de dioses en plural, y Jesús era solo el último de ellos; pero con seguridad en su espíritu el diálogo no da lugar a una unificación en una verdad. Invertir el platonismo también y antes que todo significa asignar al diálogo una función diferente. Podríamos decir, diferente. Ahí donde existe diálogo como búsqueda de una verdad única, el diálogo se resuelve siempre en conflicto, en lucha por la dominación. Sin embargo, también debe afirmarse que el diálogo nos ayuda a salir de los conflictos, en el sentido de que la búsqueda de diálogo no puede no encontrar la exigencia de terminar con la lucha violenta y la dominación. De este modo, entre conflicto y diálogo se diseña una dialéctica compleja, que al menos nos explica por qué el discurso sobre la necesidad del diálogo que encontramos hoy en todas partes nos parece tan vacío y tan hipócrita. Es porque para poder llegar al diálogo, es preciso atravesar la fase de la lucha y del conflicto. ¿Es posible suponer que la conquista de una constitución se realiza por medio de un referendo de los ciudadanos? Sin reglas determinadas, es decir, sin una constitución, no existen referendos. La cuestión del diálogo y del conflicto siempre vuelve a ponernos frente a la cuestión de la violencia. No se escapa a la lucha entre amo y esclavo, descrita de forma admirable en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Es una ilusión, peligrosa como conservadora absoluta del equilibrio actual del poder, aquella que imagina sustituir el conflicto con el diálogo. Es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo. Saber esto nos permite no caer en las ilusiones ideológicas que siempre le han servido al poder para mantenerse, pero saber que el conflicto es necesario para instaurar el diálogo también

constituye el límite normativo de toda lucha de liberación. Esta tiene sus motivaciones esenciales en el esfuerzo por dar la palabra a quien antes no la tenía, tal como nos enseña Walter Benjamin. Para Benjamin también el sentido del diálogo es, ante todo, el hecho mismo de instaurarlo. Esto le confiere un significado un tanto irónico a las teorías filosóficas de la comunicación no «opaca», vista como la única capaz de garantizar la fundación de una sociedad humana. La cuestión puede encontrarse, en términos más radicales pero también más claros, en la polémica de Giambattista Vico contra Thomas Hobbes y su teoría del contrato social. Vico, como se sabe, le objeta a Hobbes que el contrato social originario pudiera estipularse solo a condición de que se dispusiera ya de un lenguaje y de un código de comunicación, lo que precisamente permitía que fuera posible el propio contrato.

Semejante observación no significa por necesidad que la filosofía deba ceder ante la necesidad de la violencia. Más bien se trata de no ignorar, en ninguna teoría, esa fase fundadora que implica una iniciativa de emancipación que solo puede ser llamada «revolucionaria». La defensa de Hobbes es que su idea del contrato solo se refiere al origen «lejano» de toda sociedad. Nunca hacemos experiencia de un nacimiento absoluto de la sociedad, porque siempre nos encontramos en las condiciones establecidas antes de nosotros. ¿Esto nos permite eximirnos del problema de la violencia originaria? Esa violencia se produce cada vez que el diálogo tiende a presentarse como puro y simple recurso «pedagógico» de tipo platónico. La lucha contra la metafísica, decía Heidegger, nunca se gana del todo. Toda evocación del diálogo como medio de solución «humana» de los conflictos sociales también debe contener una teoría explícita del conflicto que acompaña siempre la instauración o restauración de condiciones «dialógicas». No existe jamás una condición constitucional «normal». Aquellos que nos invitan a hacer como si ya estuviera presente no hacen sino expresar la ideología de los grupos que están hoy en el poder. La teoría al menos puede no sostener este equívoco y contribuir a hacerlo menos gravoso.

Conversión y catástrofe

¿Qué significado tiene hoy la tesis según la cual «no hay más historia» y «nada más puede suceder»? Tampoco parece posible una verdadera conversión en la situación actual de las religiones mundiales. ¿Todavía existe alguien que quiera, por ejemplo, convertirse del catolicismo al calvinismo o viceversa? Aunque si un católico quiere convertirse al budismo o al hinduismo, no necesita de una transformación especial de sus propias creencias y costumbres, solo de un agregado o de una ligera modificación de su visión de la vida. El principio del diálogo excluye la posibilidad misma de un cambio drástico. Hace cincuenta años, en países católicos como Italia, el hecho de que un gran intelectual «secular» (Curzio Malaparte, para ser específicos) hubiera pedido confesarse y recibir la sagrada comunión en el momento de su muerte fue objeto de polémicas, discusiones y escándalo. En sentido contrario, en años más recientes, y no siempre por puro interés electoral, muchos políticos comunistas han declarado que son católicos creyentes. Recuerdo que Federico Fellini estuvo acompañado de un sacerdote, más aún, de un cardenal, en sus últimos momentos. Fellini es un buen ejemplo de un hombre que nunca fue un gran creyente ni un así llamado comecuras. Varios filmes suyos, en especial «La dolce vita», expresan ese tipo de posición católica italiana.

Sin embargo, yo no diría que la dificultad para convertirse tenga que ver con el carácter nacional de los italianos. Tómese como ejemplo la atmósfera política de relativa uniformidad de los países de la Unión Europea. Una vez más, no solo en Italia es cada vez más difícil distinguir entre programas y acciones políticas de izquierda y de derecha. La caída del muro de Berlín disolvió incluso la «alteridad» del mundo comunista. Putin es un buen amigo personal de Silvio Berlusconi, quien siempre había jurado que nunca se haría amigo de un comunista o de un excomunista. «¿Y al-Qaeda?», podríamos preguntarnos. Esta pregunta, como es natural, abre todo el problema del islam, que parece delinear una diferencia muy profunda, no tan fácil de «neutralizar». Sabemos que en el islamismo la conversión a otra religión es castigada con la pena de muerte. Sin embargo, me pregunto si

podemos citar esto como argumento de discusión válido sobre la conversión. Nadie, ni un serio creyente cristiano, le aconsejaría a un musulmán que se convirtiera a costa de su vida. En muchos sentidos, el riesgo de la conversión está relacionado con su aspecto «político» y público, pero en ningún sentido, con el significado religioso y salvífico del acto. De este modo, la conversión se convierte en un acto político. Como lo es hoy en general la división entre musulmanes y cristianos: más que cualquier otra cosa, o solo, una cuestión de pertenencia a uno u otro bando. Notemos que este significado político y «público» de la conversión tiene profundas raíces en la propia historia del cristianismo europeo. Tras las conversiones individuales de los tiempos apostólicos, las conversiones de pueblos enteros de Europa al cristianismo fueron determinadas por la conversión de sus soberanos, que por su parte no era, necesariamente, una conversión personal a la fe.

Mi punto de vista es que hoy es muy difícil hablar de conversión en el sentido «catastrófico» sugerido por nuestro título. Esto es a causa de diversos factores: por una parte, la creciente «espiritualización» de la religiosidad, de la que deriva que incluso los curas y los representantes oficiales de la fe ya no atribuyan gran importancia a los signos exteriores de pertenencia a una iglesia (lo que a su vez comporta, para los católicos, la cuestión del significado de los sacramentos). Por otra parte, está la posición en general «pacifista» de la sociedad contemporánea, que tiende a confinar la guerra a la periferia del mundo desarrollado. O a la lucha contra el «terrorismo», por ejemplo, o contra cualquier forma de delito, lo cual significa cualquier forma de disenso práctico y perturbador del orden legal prevaleciente. Tomando prestada una expresión de Nietzsche, ya no somos «material de conversión». O, para referirnos a otro autor, no menos «sospechado», nosotros (los ciudadanos del primer mundo desarrollado) vivimos en una atmósfera general de *Neutralisierung*, neutralización (Carl Schmitt). Que sea a causa del «imperio», la potencia dominante de los Estados Unidos que ya no tiene a un rival en la Unión Soviética y todavía no lo tiene en China ni en la India, o a causa del hecho de que nuestros problemas generales no tienen muchas soluciones posibles, las cuestiones que tocan nuestra supervivencia les imponen una especie de necesidad

técnica a todos nuestros movimientos. El terrorismo y el delito interno son solo un modo de camuflar esos problemas de base. Si se quiere, son un estratagema para «consolarnos» frente a lo que amenaza la posibilidad misma de vida en el planeta. La cuestión es: ¿no hay un significado consolador cuando hablamos de conversión y de catástrofe? Fingimos creer que algo puede ocurrir en realidad, algo que constituya una transformación, podríamos decir, una transfiguración. Sin embargo, nada ocurre y tal vez no puede ocurrir nada de ese tipo, porque si ocurriera es probable que no habría continuación, no habría un nuevo mundo en el cual poder gozar de una nueva vida. No somos llamados a seguir a nuestro Mesías al Monte Tabor; y, aunque ello ocurriera, no podríamos construir allí un lugar definitivo en el cual poder establecernos. No sé si tal situación puede llamarse el final de la historia en el sentido de Fukuyama (1992), sobre todo porque las cosas siguen adelante y lo que parece estar excluido es solo lo que más deseamos: la conversión, la catástrofe, la revolución.

Por lo tanto, la sugerencia presente en el título es que la experiencia de conclusión que estamos haciendo en nuestro tiempo, tanto a nivel de acción política como a nivel de proyectos teóricos (pensad en la desaparición del pensamiento utópico), es un síntoma del final de la metafísica. La metafísica, como podréis recordar, termina en el dominio universal de la técnica, que hace realidad el sueño metafísico de la organización universal de todos los seres dentro de la estructura cada vez más previsible de causas y efectos. El sueño todavía no se ha realizado por completo, como es natural, y esto podría describirse como el largo adiós del Dios muerto del que hablaba Nietzsche. En línea de principio, sin embargo, el orden científico-tecnológico ya es real, en especial en términos sociales y políticos. Lo que parece ser cada vez más imposible en nuestro mundo es un cambio radical, aunque fuera solo en la dimensión «local» de la Revolución francesa, ni que hablar de la Revolución rusa de 1917. Heidegger define el orden técnico en el que vivimos como el *Gestell*: el traductor al inglés Joan Stambaugh lo tradujo una vez con la palabra *framework («struttura»,* en italiano[10]), que aquí utilizaré también en el significado de la expresión «*to be framed*» (que en la jerga del delito

significa «ser víctima de una celada»), para definir la condición de estar capturados en una red de la cual es imposible huir.

Soy consciente de que cuando hablo de que somos víctimas de una celada no tomo en consideración aquellos pueblos y a aquellos individuos que (¿todavía?), no pertenecen a la «estructura», en primer lugar, los pueblos del así llamado tercer mundo (el segundo ya ha sido absorbido por completo por el sistema económico «occidental»: desde Rusia hasta China, etc.). La vieja idea de Herbert Marcuse según la cual el proletariado revolucionario de nuestro tiempo debe verse en las masas del tercer mundo aquí encuentra su eco. En efecto, las únicas, o casi únicas, novedades políticas de nuestro tiempo llegan de esa parte del tercer mundo que ha tenido la fuerza de resistir al imperialismo estadounidense (Cuba, Venezuela, Bolivia). Sin embargo, ni siquiera estas realidades alternativas parecen estar en condiciones de producir una auténtica revolución del tipo que Marx imaginó. No podemos esperar de ellas un cambio radical en las relaciones de clase, si es que esto alguna vez fue posible. Paradójicamente, mientras más involucradas están las masas en los procesos políticos, menos posible es imaginar un cambio radical. El interés de las grandes masas sin dudas es comprensible si pensamos en las políticas de los sindicatos de trabajadores. Estos pueden combatir con fuerza contra el poder económico dominante, pero al final de cada huelga debe haber una conquista de mejores condiciones para la clase trabajadora. Los sindicatos nunca podrán ser agencias «revolucionarias», deben moverse dentro del sistema político y económico, protegiéndolo de una debacle general. ¿Existió alguna vez una revolución popular? No fue el caso de la Revolución francesa ni de la soviética. Nos encontramos frente al carácter mitológico de la idea misma de un cambio radical, una idea que expresa la necesidad de cambio en términos de conversión y catástrofe, por lo tanto, la necesidad de un cambio radical. Sin embargo, esta es una necesidad más ideológica que realista. ¿Podemos decir que la conversión es siempre, dentro de ciertos límites, un mito? Como es natural, suponemos que Pablo en el camino de Damasco vivió una experiencia de conversión, pero de ella supimos solo mucho después de que ocurrió, transmitida a nosotros a través de textos mitológicos. Recordemos los versos de Hölderlin: «*Nur zu Zeiten etragt*

gottliche Fülle der Mensch / Traum von Ihnen is drauf das Leben» (Solo por momentos soporta el hombre la plenitud divina / Sueño de ellos es, después, la vida).

¿Podemos decir que hoy la propia idea de una transformación radical y profunda, en nuestra vida personal y sobre todo en la sociedad, ya no es pensable? ¿Y que quizás esta no es solo una condición específica de los últimos tiempos modernos sino que revela el carácter mitológico e ideológico de la idea misma de revolución? Cuando reflexionamos sobre este tema nos viene a la mente no solo Hölderlin sino también Sartre en su *Critique de la raison dialectique*. Para él, el momento auténtico de la revolución es solo el momento del grupo en su «fusión», una especie de experiencia de «*gottliche Fülle*», que deja lugar muy pronto a la reconstitución de distinciones burocráticas y al nacimiento de una nueva clase dominante.

Es difícil decir que Heidegger, en su reflexión sobre el final de la metafísica y sobre su superación, también se haya planteado estas preguntas. Aunque es imposible atribuirle este tipo de intereses, es cierto en cambio que lo que teníamos en mente cuando hablábamos del final de la metafísica también era la condición social y política general de su y de nuestro mundo. Es muy probable que tras la desafortunada aventura con el nazismo de Hitler, él no haya querido asociar su filosofía a situaciones políticas y que, por lo tanto, no haya avanzado en la dirección que estoy emprendiendo aquí. Sin embargo, sobre la base de sus textos es muy razonable proponer una interpretación de la idea de *Verwindung* —distorsión, aceptación, resignación— que considere sus implicaciones políticas, sociales y hasta psicológicas.

Resumo las líneas principales de mi propuesta. Ya la idea misma de dedicar el título a la conversión y a la catástrofe expresa tanto la necesidad de cambio radical como la conciencia de cuán problemática resulta su posibilidad. Mi opinión es que esta última está relacionada con la unificación acelerada del mundo contemporáneo bajo los poderes paralelos del imperialismo, de la globalización económica y de la tecnología. Todos esos factores son responsables de la falta de un evento auténtico en nuestro mundo. Esta falta de un evento auténtico no es expresada solo por la

filosofía de Heidegger, donde el Ser es *Ereignis*, el evento, sino también por la tensión de pensadores como Lévinas o Derrida hacia la alteridad y hacia lo nuevo e inesperado, o por la revalorización de Rorty del concepto de hermenéutica en los términos de la ciencia anormal de Thomas Kuhn. Recordar el concepto heideggeriano del final de la metafísica nos ofrece también una hipótesis de vía de salida de esta condición final. Heidegger era consciente, al haberlo experimentado mientras se esforzaba por concluir *Sein und Zeit* (al menos eso es lo que nos dice en la *Carta sobre el humanismo*), de que la metafísica no puede ser superada. En nuestros términos, que la revolución/conversión no es posible. La única vía de salida que tenemos respecto del dominio de la metafísica es lo que él llama *Verwindung* (un término que toma de la lengua alemana común y que reviste de un significado específico al vincularlo, como alternativa practicable, con la *Überwindung*, que significaría superación). Si pensamos en nuestra condición actual a la luz del concepto heideggeriano de *Verwindung*, ya sea el significado del (de nuestro) mundo, ya sea la posibilidad de modificarlo de algún modo pueden aparecer bajo una luz diferente. Antes que nada, como fue decisivo para el propio Heidegger, no consideremos más la conversión y la transformación radical una cuestión de elección individual. Este, como recordaréis, es el sentido de la desaparición, en las obras de Heidegger, del término mismo de *Eigentlichkeit*, autenticidad, a favor del de *Ereignis*, el evento, que de manera significativa, tiene la misma raíz verbal (*eigen*). La *Kehre*, el giro de los años treinta, conduce a Heidegger de la posición existencialista originaria a las posiciones «ontológicas» más explícitas de las obras más tardías. La conversión es una cuestión del Ser en sí, no de nuestra relación individual con los entes. Esta es, a fin de cuentas, la razón del vínculo explícito del tema de la conversión y de la catástrofe con el concepto de la (posibilidad o imposibilidad de la) revolución. Tal cambio en perspectiva filosófica tiene que ver con la (finalización de la) metafísica en el sentido de que es exactamente en el mundo del final de la metafísica (el *Gestell*, o el dominio general de la racionalización técnica) donde el hombre y el mundo pierden los rasgos conferidos a ellos por la metafísica, es decir, el carácter de sujeto y objeto (véase Heidegger, 1957). Mucho de lo que se ha descrito por los

sociólogos y los analistas de la psicología social recae bajo las categorías aquí delineadas por Heidegger, comenzando por el sentimiento de falta de un evento auténtico. El mundo desarrollado, del «final de la metafísica», muestra una preocupante falta de proyectos, si se exceptúa el esfuerzo por mantener el modo de vida existente, con sus privilegios y sus hábitos de consumo, que se expresa por la «guerra al terrorismo». El tercer mundo, por su parte, está dominado por el mismo modelo, intenta alcanzar el mismo nivel de bienestar y de consumo que Occidente ha exportado al mundo entero. «*Plus ga change plus c'est la meme chose*» parece ser el lema de la historia actual. La dificultad que Heidegger experimentó en su esfuerzo por superar la metafísica es también el significado de nuestra experiencia del sueño y de la imposibilidad de la conversión.

Ahora bien, ¿qué hay de la posibilidad de escapar a la metafísica no a través de una *Überwindung* sino al menos con un movimiento de *Verwindung*? ¿Puede ser una verdadera vía de salida o se quedará al nivel de una posición subjetiva de distanciamiento irónico y puro *vis a vis* con el orden existente político, económico y tecnológico-metafísico? ¿Podemos esperar al final una suerte de conversión que no sea tan solo aceptación irónica de las cosas como son? Como ya hemos dicho, *Verwindung* es un término común que significa sobre todo convalecencia, el hecho de llevar en uno mismo las huellas de una enfermedad anterior de la cual uno se ha curado. Comprendida de este modo, la *Verwindung* parece distinguirse como posición solo pasiva, una especie de fatalismo ontológico que nos recuerda el estadio del estoicismo y del escepticismo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por el contrario, preferiría subrayar en mayor profundidad otra implicación del término: el prefijo «*ver*» alude, si bien de modo muy vago, a una «distorsión», un cambio de dirección en el movimiento, que no comporta algo nuevo, sino solo una pequeña diferencia. La importancia del concepto de *Verwindung* reside por entero en esta alusión a un cambio que parece ser posible, en vez de la «superación» y de la «revolución», precisamente porque no prevé la fuerza y la violencia de una rebelión general, del tipo que tenía en mente Nietzsche cuando hablaba de *Umwertung aller Werte*. ¿Este cambio es tan leve y silencioso como para poder ser solo un cambio interior y espiritual? Al tomar partido por Hitler

en 1933, Heidegger no pensaba solo en una conversión íntima; se comprometió, y erraba como es obvio, con un esfuerzo histórico y político para la transformación de Alemania, de Europa y tal vez del mundo. La idea de la *Verwindung* llega más tarde a su obra (véase Heidegger, 1954), y es también un claro modo de tomar distancia del error político de 1933 (que, por otra parte, era también un automalentendido de su idea de diferencia ontológica, ya que implicaba que el Ser, en su *Anwesen* presumiblemente metafísica, podía volver a ser experimentado como en plena presencia).

No obstante eso, es cierto que Heidegger no estaba interesado en un cambio solo teórico y filosófico, de modo que si leemos desde un punto de vista «político» su concepto de *Verwindung* no estamos traicionando sus intenciones de base. Por lo tanto, ninguna revolución, ninguna superación, ni política, ni «espiritual», sino *Verwindung*. No solo para los filósofos, sino para todos nosotros, para el mundo. La pretensión de universalidad de la filosofía no está olvidada en absoluto. Eso sería una traición a su tarea. No tendría sentido proponer la *Verwindung* como una vía de salida de la metafísica si tuviéramos que concebir la filosofía como una forma especializada de conocimiento, una «ciencia» entre las demás, una disciplina académica, etc. Incluso tal modo de considerar la filosofía —por ejemplo, el modo representado por filósofos como John Searle— comporta un compromiso con respecto al orden general del mundo, es decir, un compromiso para el orden verdadero y su división del trabajo, tomados como base obvia para el trabajo de la teoría filosófica. Trabajar de forma «seria» dentro del orden verdadero de las disciplinas científicas es un modo de excluir de entrada cualquier necesidad de conversión, un modo que no sería aceptado ni siquiera por el Husserl más «científico», que veía al filósofo como una especie de «profesional de la condición humana».

Lo mismo Husserl que toda la tradición filosófica han concebido la filosofía como conversión/revolución en el sentido que he intentado discutir. La novedad de la *Verwindung* de Heidegger es que él, como Marx, no cree en una forma de conversión solo interior, sino que incluye en ella la condición general del mundo (la sociedad capitalista en Marx, la *Gestell* en Heidegger). Y, a diferencia de Marx, considera que la

conversión/revolución ya no es posible en las condiciones del mundo del «final de la metafísica». Lo que resta es la *Verwindung*.

Como conclusión provisoria, intentaré discutir sobre lo que puede significar *Verwindung* en la situación actual, como posición no solo espiritual y subjetiva de un filósofo o de un intelectual público. Los únicos ejemplos que se encuentran en la literatura filosófica reciente son, según creo, la concepción derrideana de deconstrucción y el *principio de anarquía*, idea base del libro homónimo de Reiner Schürmann (véase más arriba, Cap. 1, «De la fenomenología a la ontología de la actualidad»). Con el fin de tomar en serio su tarea de conversión, el intelectual público, o sea, el filósofo, no puede realizar una deconstrucción que sea solo «textualista» en el sentido de la posición prevaleciente entre los «derrideanos» estadounidenses. Ni pensar en la anarquía en ese mismo sentido teórico, practicando la deconstrucción como un modo de tomar distancias, genealógica e histórica, de todos los primeros principios que habían dominado las «metanarrativas» de la tradición metafísica. Un filósofo debe «convertirse», en el sentido de que no puede hacer otra cosa más que intentar estar de forma práctica en contacto con todos los fenómenos de deconstrucción práctica del orden aún metafísico de su, es decir, de nuestra, sociedad. Dicho orden no puede ser superado de manera radical (ninguna revolución del proletariado mundial habría podido tener éxito en el interior de las relaciones de fuerza reales), pero con certeza puede ser «*verwunden*-distorsionado» por medio de múltiples iniciativas anárquicas de resistencia que nacen aquí y allá en el interior de la *Gestell* sin esperanza alguna, metafísica, de construir un nuevo orden global. Quizás esta sea la única conversión posible que podemos intentar actuar.

¿Por qué Hegel hoy?

El título de esta sección no es original. Sin embargo, es útil retomarlo a partir de Richard J. Bernstein, poniéndolo junto a un ensayo de Gadamer de 1962 sobre los «Fundamentos filosóficos del siglo XX», que sigue siendo uno de los más esclarecedores para la comprensión del hegelismo

específico del maestro de la hermenéutica del siglo XX (véanse, respectivamente, Bernstein, 1977 y Gadamer, 1987). Este último golpea de modo especial, también porque propone una lectura de Hegel —ahí donde afirma que debe seguírsele solo hasta el «espíritu objetivo» de extraordinaria afinidad (aunque independiente, y vinculada más bien a Dilthey)— con aquella reforma de la dialéctica hegeliana que había sido el programa de Benedetto Croce en las primeras décadas del siglo XX. Estas referencias, en especial la primera, a Bernstein, un pensador neopragmatista estadounidense, delinean el ámbito en el cual tengo la intención de moverme, proponiendo una respuesta «actualizada» a la pregunta formulada por Bernstein hace treinta años, que, por lo demás, tenía un sentido más histórico que programático, como por el contrario quiere tener mi respuesta. Bernstein se preguntaba sobre todo por qué se registraba un renovado interés en Hegel[11] en el ambiente filosófico norteamericano de aquellos años, en los que ya estaba bien entrada la crisis del neopositivismo, mientras que la orientación sobre todo epistemológica aún predominaba en los departamentos de filosofía. La pregunta tiene el significado de una provocación de estricto carácter teórico. La formulo porque me parece que en la situación filosófica actual Hegel tiene una palabra decisiva para decir, mucho más allá de su dignidad de clásico, que lo hace objeto de siempre renovadas investigaciones historiográficas. No me permitiré retomar además el famoso ensayo de Croce «Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel» (1906), por la única razón de que tampoco Croce, según creo, pensaba que podía declarar muertos uno o varios aspectos del pensamiento hegeliano. Y precisamente por la inspiración «neopragmatista» que me mueve (no tan lejana, pues, de Croce), no me pasaría jamás por la mente declarar algo vivo o muerto, solo actual o menos actual para una situación cultural o, usando los términos de Heidegger, para una cierta «época del ser».

Si evito la *hybris* de asignar patentes de vida y de muerte, no escapo en cambio a otra que es típica de cualquier pensamiento que quiera sustraerse a la metafísica absolutista para abrirse a la historicidad, al evento. Declaro actual a Hegel en relación con una situación filosófica que me parece que puedo sintetizar en algunos rasgos. Aquí ocurre algo similar a cuando se

habla de moderno y de posmoderno. Los «verdaderos» historiadores siempre objetan que ni la modernidad ni, menos aun, la posmodernidad son «objetos» definibles y resumibles en términos rigurosos. Una observación de la cual solo es posible retornar a posiciones de tipo metafísico o esencialista: puesto que si decido hablar de un tema filosófico específico, solo puedo justificar mi elección en referencia a su urgencia «eterna», en el orden de las esencias, y nunca en referencia a una exigencia que «leo» en la situación presente. Mencionaré aquí en pocas palabras que una de las discusiones constantes que por muchos años tuve con un gran maestro y amigo desaparecido, Jacques Derrida, tenía que ver con el hecho de que él, después de su escrito inaugural sobre la gramatología (1967), donde hablaba de la urgencia del tema para el hoy, nunca más había vuelto a practicar un «íncipit» de ese tipo histórico-situacional; mientras que de forma paralela, se acentuaba su preferencia por posiciones ahistóricas. En la terminología de Rorty, sobre la que volveré en breve, diríamos que Derrida siempre había acentuado más su pertenencia a la línea kantiana de la filosofía moderna, en oposición a la indicada por Rorty como hegeliana.

Permitidme decir, con toda la veneración que sentía y siento hacia Derrida, que mi preferencia por la línea hegeliana o historicista, o también, hermenéutica, heideggeriana, en el fondo tiene motivaciones éticas más que simplemente teóricas. Estoy interesado, y creo que todos deberíamos estarlo, en una filosofía de proyectos más que «descriptiva», como lo son hoy las teorías que retoman la fenomenología husserliana, el trascendentalismo kantiano, varias versiones de empirismo y cientificismo. El Hegel al que nos remiten Gadamer y, antes que él, Croce —aquel en el cual, como enseña el propio Croce, la historia del espíritu no culmina y termina como una cúspide, sino que más bien gira como una espiral; y aquel que, como enseña Gadamer, no debe tender al espíritu absoluto—, es un maestro de historicidad no solo como *historia rerum gestarum*, sino como auténtica *rerum gerendarum* (podríamos traducir como *Geschichtlichkeit*). No existe una posición historiográfica de autor alguno que no sea también una utilización suya para el presente.

Por lo tanto, ¿por qué deberíamos retomar a Hegel, no solo como objeto historiográfico, precisamente hoy? La respuesta debería comenzar por una

constatación en la que se encuentran ante todo el neopragmatismo, de forma ejemplar en la versión de Richard Rorty; la teoría de la acción comunicativa; los resultados de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana; las problemáticas del multiculturalismo: en definitiva, mucho de lo que se incluye bajo el nombre de posmoderno. En todos estos fenómenos de nuestra cultura, se encuentra lo que propongo que se defina como la consumación de la verdad en la caridad o, como diría Rorty, en la solidaridad. Es lo que, años atrás, me parecía que podía indicarse con el nombre de koiné hermenéutica: el hecho de que en gran parte de la filosofía contemporánea, también en muchas filosofías de la ciencia, se reconoce que no se da verdad sino como interpretación. Los paradigmas de Kuhn, los juegos lingüísticos de Wittgenstein, el «realismo interno» de Putnam, pero también la acción comunicativa de Habermas (si bien contra las intenciones kantianas del autor), son modos de ligar de forma estrecha la experiencia de la verdad con la apertura preliminar de un horizonte que «funciona» solo compartido. Hablo ahora, más que de koiné hermenéutica, de verdad y caridad, solo porque también las problemáticas del multiculturalismo que se han acentuado en las sociedades occidentales en las últimas décadas hacen necesaria una explicitación de las raíces históricas de esa prevalencia de la noción de interpretación. La actualidad de la hermenéutica y su valor, creo que también hoy puede decirse, como horizonte común de la filosofía y de la cultura son un rasgo de nuestra historicidad vinculado con el final político-social del eurocentrismo, con la efectiva transformación, en sentido multiétnico y multicultural, de las sociedades industriales de hoy. Ni la verdad de la koiné hermenéutica (la prevalencia de teorías de la verdad como interpretación) ni la consumación de la verdad en solidaridad son descripciones objetivas de nuestra situación, sino que ellas mismas son momentos de la realización de esa situación. ¿Cómo respondemos al hecho, no descrito desde fuera sino como percepción interpretativa según parece muy compartida, del multiculturalismo, de la falta de verdades absolutas, del relativismo que, incluso bajo la autorizada visión del Papa, abunda en nuestra existencia cotidiana? Me parece que en el neopragmatismo se resume la toma en consideración de que se da verdad solo como manifestación de una comunidad. Es verdadero aquello que «funciona»,

pero cada vez menos en el sentido de la confirmación experimental de una hipótesis científica (ni siquiera el falsacionismo de Popper habla de las cosas mismas sino que solo desmiente, como un argumento *ad hominem*, hipótesis erradas). Cada vez más, la verdad de un enunciado funciona no tanto en relación con las cosas mismas, si es que alguna vez fue así, sino como un enunciado que «va bien» para nuestra comunidad, por pequeña o grande que sea: la comunidad local, la comunidad de los científicos, nuestro partido político, la clase.

Hace poco releí el ensayo de Rorty (1984) dedicado a la solidaridad u objetividad, que me parece uno de los más lúcidos y transparentes ejemplos de su neopragmatismo. Es sobre todo un ensayo como este el que parece responder a mi pregunta sobre «por qué Hegel hoy». En su escrito, Rorty argumenta su preferencia por la solidaridad con razones que reivindican la validez del relativismo, al cual precisamente la solidaridad le pone un límite que al final podemos llamar «objetivo». No puedo decir cualquier cosa que pase por mi cabeza pretendiendo que valga como verdadera, pero tampoco puedo pensar que sabré dar pruebas apodícticas de lo que digo. Tales pruebas solo valdrán para las personas que entienden mi lengua, que comparten mi formación (por ejemplo, en matemática o en física), en resumen, que pertenecen de algún modo a una comunidad de la cual también yo formo parte.

El extremo opuesto al que se llega si se rechaza esa posición pragmatista es aquel que podemos ver ejemplificado en la famosa tablilla de «autopresentación» de la humanidad a eventuales extraterrestres, que fue lanzada al espacio hace poco tiempo en una nave: algunos dibujos elementales, algunas fórmulas matemáticas. La empresa no es desesperanzada en la medida en que también «allá fuera», aquí entendemos en el espacio cósmico, esperemos encontrar «semejantes». Si los encontráramos, su comprensión debería hacerse posible por medio de una «cultura» común. Ni siquiera un kantiano riguroso puede sostener que, por naturaleza, esos seres fuera de nuestro universo comprenderían un signo como signo, por no decir imágenes o números. Lo que esperamos cuando hacemos un signo o enviamos un mensaje es hallar a alguien que nos entienda porque comparte una porción de nuestra historia. Es lo mismo que

ocurre en la comunicación cotidiana, con la dialéctica de *langue* y *parole*, así como en la creación estética, que también para Kant espera valer como bella, es decir, válida para el juicio estético, pero solo a condición de crear o recrear una comunidad de gusto.

Como se ve, llegamos así cerca del trasfondo hegeliano del neopragmatismo y de la ontología hermenéutica. Un enunciado que «funciona», funciona siempre para alguien y en vista de un fin, pero nuestros semejantes, que lo reconocen o que se reconocen en él, no son puros seres «naturales», sino que están constituidos por expectativas, deseos, recuerdos. En ese ámbito se incluyen, como es obvio, sus competencias lingüísticas, siempre marcadas por las *paroles* que se han incorporado a la *langue* que, al igual que nosotros, hablan. ¿Podemos decir que, en la tesis hegeliana según la cual una obra de arte es una manifestación sensible del espíritu absoluto en una época dada, no hay mucho más que esto que aquí hemos formulado en términos neopragmatistas? Una buena referencia para este discurso es la larga intervención de Robert Pippin en la convención sobre «Hegel en los Estados Unidos», celebrada en Venecia en el año 2001, a quien debo la idea inicial de este trabajo y muchas sugerencias que uso aquí (véase Pippin, 2003). Lo que Pippin, al exponer a Hegel, dice sobre el Estado como realización de la libertad me parece que vale en general o, más aún, para el caso de la estética. El espíritu se «reconoce» en las instituciones en la medida en que las acciones que las instituciones (las leyes) le ordenan sean sentidas como acciones propias. Es cierto que aquí Pippin insiste en el hecho de que un ciudadano puede reconocer la acción como en verdad suya (como su expresión, podríamos decir usando el término en el sentido en que Charles Taylor habla de expresivismo a propósito de Hegel), cuando puede justificarla y comprenderla como realización de una regla racional. Esto, según creo, parece comportar el riesgo de un círculo, pues la regla racional a la que me refiero para justificar la acción presupone ya esa pertenencia de base que, a partir de la *Crítica del juicio* de Kant y de la estética hegeliana, parece más bien la experiencia no refleja de pertenencia a una comunidad.

Creo que, no obstante las diferencias, con este ensayo Pippin buscaba algo análogo a lo que, siguiendo su inspiración, estoy buscando aquí. Es

decir, una forma de «objetividad» muy *sui generis*, capaz de dar más fuerza a la noción pragmatista de verdad como lo que «va bien *para nosotros*». Pippin habla de «racionalidad institucional», yo hablaría más bien de «racionalidad estética» o incluso hermenéutica. Es una diferencia que retoma la cuestión del vínculo, en Kant, entre *Crítica de la razón pura* y *Crítica del juicio*. Aunque los kantianos ortodoxos pueden encontrar la tesis un tanto audaz, me parece claro que el intelecto kantiano puede funcionar como órgano del conocimiento «objetivo» del mundo, o sea, universalmente válido, solo sobre la base de la comunidad que se establece siempre de modo histórico y eventual entre los sujetos al compartir la experiencia «estética». No solo en la apreciación de las propias obras de arte o de la belleza natural, sino en el reconocimiento de los mismos modelos, míticos, religiosos, civiles. Por eso también Kant, cualesquiera fueran sus intenciones, era un «etnocéntrico», y su filosofía correspondía a una determinada época y a su idea de universalismo. Sin embargo, sobre la base de esta innegable observación, nadie siquiera sueña con llamar a Kant relativista, puesto que incluso llevando a fondo las consecuencias de nuestra tesis, para él no obstante siempre era la naturaleza la que daba la regla al arte a través del genio. Si dejamos de lado esta doctrina demasiado metafísica del genio, ¿aún podemos buscar en la comunidad histórica, en el *nosotros* del que habla Rorty, una forma de garantía contra el arbitrio de las opiniones «infundadas»?

Aquí nos viene en auxilio una doctrina filosófica que entra sin duda en esa reconsideración «moderada» de Hegel que es característica de Gadamer, o sea, su noción de «clásico». La normatividad de los modelos clásicos de una cultura tiene con certeza un carácter más objetivo y coactivo que una casual coincidencia de gustos o que una opinión individual no corroborada por prueba alguna. Sin embargo, no hay nada universal ni de eterna validez que pueda aspirar a la verdad en el sentido metafísico de la palabra. Quizá también es, cuando se trata de una obra de arte, lo que podemos llamar, saliendo un poco de la terminología de Hegel, espíritu objetivo. Es una de esas «cosas» que duran, y «*was bleibet aber, stiften die Dichter*», según la palabra de Hölderlin tan cara a Heidegger. Es la noción de clásico, de un logro histórico que deviene *Wegmark*, un indicador del camino, una

referencia para sociedades y generaciones enteras, lo que da autoridad a lo «verdadero» pragmático que es reconocido en cuanto está bien *para nosotros*. Es como si solo por medio de referencias como estas pudiera dársele una forma de legitimación a los juegos lingüísticos de Wittgenstein y a todo tipo de consenso, incluso el más científico, que podemos realizar en el esfuerzo por hallar la «verdad». Tampoco lo clásico, cuando fue «fundado» por un poeta, era ya tal, no correspondía a una norma preexistente, pero tampoco se inspiraba en la naturaleza divina. Era puro acontecimiento, *Ereignis*, que solo obteniendo reconocimientos y suscitando comunidad de admiradores se convirtió en lo que es hoy. La verdad del neopragmatismo de Rorty es un efecto de *Wirkungsgeschichte*, diría Gadamer. Y, para volver a Wittgenstein, es en el concepto de clásico donde se detecta la cercanía pero también la diferencia radical entre su análisis del lenguaje y la hermenéutica de origen heideggeriano.

Esta última tiene una dimensión vertical, de «profundidad» histórica, que el primero no tiene. Sin embargo, ¿por qué debería ser «mejor» un análisis heideggeriano del lenguaje que el de Wittgenstein? Acumular ejemplos de uso, como se ve en las reconstrucciones que Heidegger propone de términos como *veritas, alétheia* o incluso del propio verbo «ser», que él reconduce al sánscrito, no es otra cosa que un modo de situar en la «sustancia» espiritual la lengua de hoy. No una fundación que nos obligue de forma racional a aceptar un determinado enunciado, sino solo una manera de ampliar sus ecos, incluso sobre el plano emotivo, ofreciéndole una obligatoriedad que no tiene nada de incontrovertible. Lo que va bien para nosotros es lo que se inserta, no como repetición vacía, en ese tejido interpretativo que es la historia y que tiene una «lógica» propia como continuidad: una *parole* que asume importancia en el trasfondo de una *langue* que resulta modificada pero también enriquecida por ella.

¿Solo esto? La cercanía entre la verdad pragmatista y el Hegel «moderado» de Gadamer tiene otro sentido. El presente del *nosotros*, por el cual la verdad funciona, es un presente en constante movimiento; la verdad «sirve», no tiene nada de contemplativo. Es dudoso que Hegel se haya sentido de veras en el final de la historia, como le reprocharon los existencialistas, comenzando por Kierkegaard. En cambio, es seguro que

tanto la «reforma» de la dialéctica propuesta por Croce (como se sabe, muy sensible a las razones de Marx) como la exclusión gadameriana del espíritu absoluto a favor de ese objetivo sitúan la experiencia de la verdad en un horizonte de abierta proyectualidad que excluye todo carácter retrospectivo a la filosofía. Si no existe un absoluto al cual remontarse o al cual arribar «al final», la filosofía se ve involucrada en la *Wirkungsgeschichte* como generadora de nuevos efectos. Una vez más, aquí con certeza es necesario ir más allá de cierta superficialidad del pragmatismo. Lo que está bien *para nosotros*, que se revela tal porque «corresponde» a expectativas y necesidades arraigadas en nuestro pasado común, se libera mediante la referencia a Hegel desde la pura provisionalidad de una elección por entero contingente y destinada a disolverse con el cambio de la situación. Lo que fundan los poetas es lo que «perdura». En el reconocimiento de que algo está bien para nosotros hay un elemento de proyectualidad que se espera que se convierta en «clásico» —que perdure— también y sobre todo en cuanto se esfuerza por valer para un nosotros que se identifica no solo con los individuos que de hecho somos. En el horizonte del futuro próximo al que miramos sopesando pragmáticamente la utilidad de lo verdadero, hay un futuro más lejano que en verdad no podemos olvidar. A esto alude Rorty con el término de solidaridad, que propongo leer de manera directa en el sentido de la *caritas* no solo como medio de establecer un consenso, sino como fin en sí. El dogma cristiano dice que «*Deus caritas est*», la caridad es Dios mismo. Desde el punto de vista de Hegel, podemos pensar que ese horizonte es aquel espíritu absoluto que no se deja hacer apartar del todo, sino que se convierte en el horizonte final de la historia que legitima cada una de nuestras elecciones intermedias. Para nosotros, el carácter absoluto del espíritu no consiste en el hecho, como piensa quizás un Hegel todavía cartesiano, de ser en sí mismo en la certeza y en la autotransparencia más totales, sino en la constitución del único fin al que pueden apuntar todos los logros objetivos y las verdades pragmáticas, como la auténtica, nunca dada por completo, superación de toda forma de alienación.

Bibliografía

En el texto, el año que acompaña las referencias bibliográficas según el sistema autor-fecha es siempre el de la edición en lengua original, mientras que las referencias a números de página se refieren a la traducción italiana, toda vez que en los datos bibliográficos relacionados a continuación se haga referencia explícita a ellos[12].

Adorno, T. W. (1951). *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschadigten Leben*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp; nueva edición de 1978, en *Gesammelte Schriften in zwanzig Banden. 4,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp; traducción italiana: 1954, *Minima moralia*, al cuidado de R. Solmi, Turín, Einaudi. [Hay traducción en castellano: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2003.]

Arendt, H. (2002). *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, al cuidado de U. Ludz e I. Nordmann, Múnich, Piper; traducción italiana: 2007, *Quaderni e diari 1950-1973*, al cuidado de C. Marazia, Milán, Neri Pozza. [Hay traducción en castellano: *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006.]

Auerbach, E. (1946). *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur*, Berna, A. Francke; traducción italiana: 1956, *Mimesis, il realismo nella letteratura occidentale*, al cuidado de A. Romagnoli y H. Hinterhauser, Turín, Einaudi. [Hay traducción en castellano: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950.]

Benjamin, W. (1962). «Tesi di filosofia della storia», en *Angelus novus. Saggi e frammenti*, al cuidado de R. Solmi, Turín, Einaudi. [Hay

traducción en castellano: «Tesis de filosofía de la historia» en *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus, 1973.]

Bernstein, R. J. (1977). «Why Hegel Now?», en *Review of Methaphysics*, vol. 31, n.° 1, págs. 29-60.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967; traducción italiana: 1998, *Della grammatologia*, al cuidado de G. Dalmasso, Milán, Jaca Book. [Hay traducción en castellano: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005.]

Engel, P. y R. Rorty (2005). *A quoi bon la vérité*?, París, Grasset; traducción italiana: 2007, *A cosa serve la verita*?, traducción de G. Viano Marogna, Bolonia, il Mulino. [Hay traducción en castellano: *¿Para qué sirve la verdad?*, Buenos Aires, Paidós, 2007.]

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press; traducción italiana: 1996, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, al cuidado de D. Ceni, Milán, BUR. [Hay traducción en castellano: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992.]

Gadamer, H.-G. (1987). «Fondamenti filosofici del XX secolo», en *Filosofia'86*, al cuidado de G. Vattimo, Bari, Laterza, págs. 189-210 . [Hay traducción en castellano: «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.]

Garrigou-Lagrange, R. (1914). *Dieu: son existence et sa nature*, París, Beauchesne. [Hay traducción en castellano: *Dios. Su existencia. Su naturaleza*, Madrid, Palabra, 1980.]

Habermas, J. (1922). *Faktizitat und Geltung. Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp; traducción italiana: 1996, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, al cuidado de L. Ceppa, Milán, Guerini. [Hay traducción en castellano: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.]

Heidegger, M. (1919-1921). «Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"», edición de 1976, en

Wegmarken, Fráncfort del Meno, Klostermann; traducción italiana: 1987, «Note sulla "Psicologia della visione del mondo di Karl Jaspers"», en *Segnavia*, al cuidado de F. Volpi, Milán, Adelphi, págs. 431-471. [Hay traducción en castellano: «Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.]

Heidegger, M. (1920-1921). «Einleitung in die Phanomenologie der Religion», edición de 1995, en *Phanomenologie des religiosen Lebens*, al cuidado de C. Strube, *Gesamtausgabe*, vol. 60, Fráncfort del Meno, Klostermann; traducción italiana: 2003, «Introduzione alla fenomenologia della religione», traducción de G. Gurisatti, en *Fenomenologia della vita religiosa*, al cuidado de F. Volpi, Milán, Adelphi. [Hay traducción en castellano: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005.]

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, edición de 1979, Tubinga, Max Niemeyer Verlag; traducción italiana: 1969, *Essere e tempo*, al cuidado de P. Chiodi, Milán, Longanesi. [Hay traducción en castellano: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.]

Heidegger, M. (1935). «Einführung in die Metaphysik», edición de 1983, en *Gesamtausgabe*, vol. 40, al cuidado de P.

Jaeger, Fráncfort del Meno, Klostermann; traducción italiana: 1966, *Introduzione alla metafisica*, Milán, Mursia. [Hay traducción en castellano: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992.]

Heidegger, M. (1935-1936). «Der Ursprung des Kunstwerkes», edición de 1950, en *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann; traducción italiana: 2002, «L'origine dell'opera d'arte», en *Sentieri interrotti*, Florencia, La Nuova Italia, págs. 3-70. [Hay traducción en castellano: «El origen de la obra de arte», en *Senderos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1996.]

Heidegger, M. (1946). «Brief über den Humanismus», edición de 1976, en *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, págs. 313-364; traducción italiana: 1987, «Lettera sull'umanismo», en *Segnavia*, al cuidado de F. Volpi, Milán, Adelphi, págs. 3-34. [Hay traducción castellana: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.]

Heidegger, M. (1951). «*Alétheia*», edición de 1954, en *Vortrage und Aufsatze*, Pfullingen, Neske; traducción italiana: 1976, «*Alétheia*», en *Saggi e discorsi*, al cuidado de G. Vattimo, Milán, Mursia, págs. 176-192. [Hay traducción en castellano: «*Alétheia*», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, págs. 225-246.]

Heidegger, M. (1954). «Überwindung der Metaphysik», en *Vortrage und Aufsatze*, Pfullingen, Neske; traducción italiana: 1976, «Oltrepassamento della metafisica», en *Saggi e discorsi*, al cuidado de G. Vattimo, Milán, Mursia, págs. 45-65; traducción inglesa: 1973, «Overcoming Metaphysics», traducción de J. Stambaugh, en *The End of Philosophy*, Nueva York, Harper & Row. [Hay traducción en castellano: «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, págs. 63-89.]

Heidegger, M. (1957). *Identitat und Differenz*, Pfullingen, Neske; traducción italiana: 1982, «Identita e differenza», al cuidado de U. Ugazio, en *aut aut*, n.° 187-188, págs. 2-37. [Hay traducción en castellano: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.]

Heidegger, M. (1964). «Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», edición de 1969, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag; traducción italiana: 1991, «La fine della filosofia e il compito del pensiero», en *Tempo ed essere*, al cuidado de E. Mazzarella, Nápoles, Guida, págs. 169-187. [Hay traducción en castellano: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.]

Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag; traducción italiana: 1991, *Tempo ed essere*, al cuidado de E. Mazzarella, Nápoles, Guida. [Hay traducción en castellano: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.]

Marconi, D. (2007). Per la verita. Relativismo e filosofia, Turín, Einaudi.

Martinengo, A. (2008). *Introduzione a Reiner Schürmann*, Roma, Meltemi.

Nietzsche, F. (1873). «Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne», edición de 1972, en Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York, W. De Gruyter, 3/II; traducción italiana: 1980, «Su verita e menzogna in senso extramorale», traducción de G. Colli, en Opere, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, vol. 3, t. II, Milán, Adelphi, págs. 353-372. [Hay traducción en castellano: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Tecnos, 1990.]

Nietzsche, F. (1889). «Gotzen-dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert», edición de 1972, en Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York, W. De Gruyter, 6/III; traducción italiana: 1980, «Crepuscolo degli idoli», traducción de F. Masini, en Opere, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, vol. 6, t. III, Milán, Adelphi. [Hay traducción en castellano: Crepúsculo de los ídolos, Madrid, Alianza, 2001.]

Novalis (1799). «Die Christenheit oder Europa», edición de 1960, en Schriften, Das philosophische Werk, 2, III, Stuttgart, Kohlhammer Verlag; traducción italiana: 1995, La Cristianita o Europa, al cuidado de A. Reale, Milán, Rusconi.

Pippin, R. B. (2003). «Hegel e la razionalita istituzionale», en *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, al cuidado de L. Ruggiu e I. Testa, Milán, Guerini, págs. 97-128.

Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge, 2 vol.; traducción italiana: 2002, *La societa aperta e i suoi nemici*, al cuidado de D. Antiseri, Roma, Armando, 2 vol. [Hay traducción en castellano: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006.]

Prini, P. (1999). *Lo scisma sommerso*, Milán, Garzanti.

Rorty, R. (1984). «Solidarity or Objectivity?», en *Nanzan Review of American Studies*, n.° 6, págs. 1-19; edición de 1991, en *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I,* Cambridge, Cambridge University Press; traducción italiana: 1994, «Solidarieta

od oggettivita?», traducción de G. Maraffa, en *Scritti filosofici*, al cuidado de A. G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, vol. 1, págs. 29-46. [Hay traducción en castellano: «¿Solidaridad u objetividad?», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I,* Barcelona, Paidós, 1996, págs. 39-56.]

Sartre, J.-P. (1957). «Question de méthode», en Sartre, 1960; traducción italiana: 1963, «Questioni di metodo», en *Critica della ragione dialettica*, al cuidado de P. Caruso, Milán, il Saggiatore, 2 vol. [Hay traducción en castellano: «Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004.]

Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, vol. 1-2; traducción italiana: 1963, *Critica della ragione dialettica*, al cuidado de P. Caruso, Milán, il Saggiatore, 2 vol. [Hay traducción en castellano: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.]

Savarino, L. (1997). *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Turín, Silvio Zamorani Editore.

Schürmann, R. (1982). Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, París, Seuil; traducción italiana: 1995, Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger, al cuidado de G. Carchia, Bolonia, il Mulino.

Taylor, Ch. (1975). *Hegel*, Nueva York, Cambridge University Press.

Taylor, Ch. (1979). *Hegel and Modern Society*, Nueva York, Cambridge University Press; traducción italiana: 1984, *Hegel e la societa moderna*, al cuidado de A. La Porta, Bolonia, il Mulino. [Hay traducción en castellano: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.]

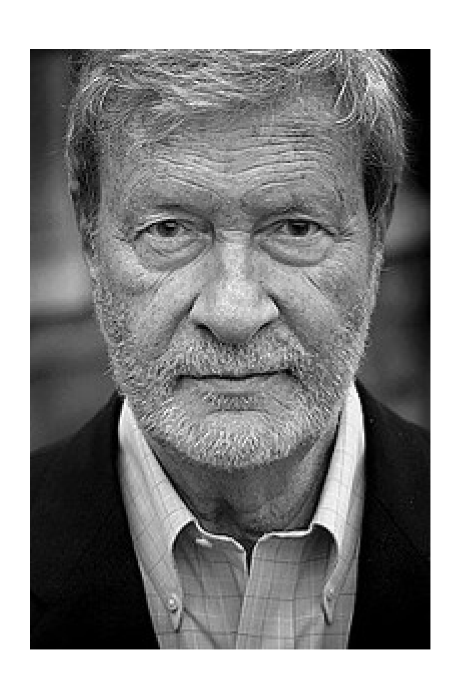
Vattimo, G. (1988). «Ontologia dell'attualita», en *Filosofia'87*, Roma-Bari, Laterza.

Vattimo, G. (1989). *La societa trasparente*, Milán, Garzanti. [Hay traducción en castellano: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.]

Vattimo, G. (1990). «Postmoderno, tecnologia, ontologia», en *MicroMega*, n.° 4.

Vattimo, G. (2003). *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, al cuidado de S. Zabala, Milán, Garzanti. [Hay traducción en castellano: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004.]

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul; traducción italiana: 1964, *Tractatus logico-philosophicus*, al cuidado de A. G. Conte, Turín Einaudi. [Hay traducción en castellano: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1985.]



GIANNI VATTIMO (Turín, Italia, 4 de enero de 1936), discípulo de Hans-Georg Gadamer y traductor al italiano de las principales obras de Heidegger, es profesor numerario de Filosofía teorética de la Universidad de Turín. Entre sus numerosas obras cabe destacar: *La aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ética de la interpretación, Heidegger y la hermenéutica, La sociedad transparente, El sujeto y la máscara, Creer que se cree*.

Notas

[1] Para un análisis detallado de las consecuencias políticas de la filosofía de Nietzsche y Heidegger, véase Vattimo, 2003. <<

[2] Sobre la correspondencia entre hermenéutica y democracia, véase el octavo capítulo de Vattimo, 2003, págs. 97-106. <<

[3] Para ulteriores profundizaciones sobre la «política» de Hannah Arendt, véase el excelente Savarino, 1997. <<

[4] Aquí nos referimos a las afirmaciones del presidente del Consejo, Silvio Berlusconi, cuando dijo (en la entrevista concedida a los dos periodistas ingleses Boris Johnson y Nicolas Farrel y publicada el 11 de septiembre de 2003 en el *Spectator*) que «Mussolini nunca mató a nadie». <<

[5] Sobre la tendencia de gran parte de la filosofía del siglo XX, que se presenta como reflexión sobre la época hasta configurarse como una especie de «impresionismo sociológico», véase mi «Postmoderno, tecnologia, ontologia» (Vattimo, 1990). <<

[6] Pienso en un sondeo de hace varios años que impresionó incluso a un filósofo católico como Pietro Prini, quien le dedicó un libro con el título *Loscisma sommerso [El cisma sumergido]* (1999). <<

[7] *Juego de naipes italiano. [T.]..* <<

[8] Es el título de un gran libro de teología fundamental, del padre R. Garrigou-Lagrange (1914). <<

[9] Véase el *Menón* de Platón. <<

[10] «Estructura», en castellano [T.] 2 Véase la traducción inglesa de Heidegger, 1954. <<

[11] Para el sentido de este renovado interés, véase, entre todos, en especial Taylor, 1975 y 1979. <<

[12] Las versiones en castellano han sido buscadas e incluidas en las referencias bibliográficas por la traductora de esta obra. [T.]. <<